

PRINCIPE DE CHARITÉ ET ÉQUILIBRE SOCIAL

Contribution à l'étude de la pensée économique et sociale
de l'Église catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Bâle
pour l'obtention du grade de Docteur rerum politicarum

par

JEAN KELLNER

de Guebwiller (France)

Soleure 1955

PRINCIPE DE CHARITÉ ET ÉQUILIBRE SOCIAL

Contribution à l'étude de la pensée économique et sociale
de l'Église catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Bâle
pour l'obtention du grade de Docteur rerum politicarum

par

JEAN KELLNER

de Guebwiller (France)

Soleure 1955



A oncle Georges
En témoignage de ma reconnaissance



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Thèse acceptée par la Faculté des Lettres sur la foi des rapports des MM. les professeurs
V. F. Wagner et E. Salin.

Bâle, décembre 1952

Le Doyen : *Edgar Salin*

is

PRINCIPE DE CHARITÉ ET ÉQUILIBRE SOCIAL

Contribution à l'étude de la pensée économique et sociale
de l'Église catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles

JEAN KELLNER

TABLE DES MATIÈRES

Principe de Charité et Équilibre Social

Contribution à l'étude de la pensée économique et sociale
de l'Église catholique en France aux XIX^e et XX^e siècles

Introduction

1. Étendue et limites du problème	11
2. Doctrines sociales, politique sociale et principe de charité	
a) La notion de doctrine sociale	13
b) Vertu et principe: notions antinomiques?	14
c) Catholicisme social et principe de charité	16

I^{re} Partie

Charité et équilibre social	18
Chap. I La Charité, principe unificateur	19
Chap. II Premières affirmations historiques du principe de charité	22
Chap. III La Charité, principe de vie sociale	25

II^e Partie

Le principe de charité au début de l'évolution capitaliste	29
Chap. I La prise de conscience du déséquilibre social	31
Chap. II Aspect général de la transformation du principe de charité	38
Chap. III Transformations du contenu social et économique du principe de charité	
a) Paupérisme, prolétariat et principe de charité	42
b) Richesse et principe de charité	51
Chap. IV L'accaparement politique du principe de charité	55
Chap. V Conséquences générales de l'interprétation donnée au principe de charité	64

III^e Partie

Le principe de charité au terme de l'évolution capitaliste	67
Chap. I Critique et Auto-critique	70
Chap. II Le réalisme charitable	
a) Aspects généraux	80
b) Répudiation de la charité libérale	82
c) Introduction et développement de la charité institutionnelle	83
d) Le rôle de l'État	85
e) La notion de loi, conçue sous forme de relations fonctionnelles	87
f) Justice et charité	91
Conclusion	94
Bibliographie	97
Curriculum vitae	99

INTRODUCTION

1. Étendue et limites du problème

Cet ouvrage n'est pas une étude théologique, ni davantage un essai de sociologie religieuse. Pas plus que de l'autorité des docteurs de l'Église, il ne se réclame de l'égide d'un van der Leuw, Troeltsch, Le Bras¹ ou d'autres. A la rigueur, l'on pourrait y déceler quelques affinités entre la méthode d'approche de Max Weber et celle utilisée ici, mais plutôt que de s'enorgueillir d'une étiquette rappelant quelque prestigieuse école, ce travail ne voudrait être considéré que comme une modeste tentative de mettre en lumière la position, l'attitude de l'Église catholique de France face au problème social tel qu'il a été posé et tel qu'il s'est transformé depuis l'avènement et le développement de l'ordre économique capitaliste.

Alors qu'au terme du siècle précédent, on avait tenté d'expliquer et de comprendre la religion en partant de circonstances économiques et sociales, c'est exactement vers l'opposé que vise cette étude, et ceci tant dans son orientation méthodologique que dans sa substance. Le point de vue développé au XIX^e siècle était apparenté d'une part au positivisme d'Auguste Comte, pour qui la religion était une fonction de la société, d'autre part au matérialisme historique, pour qui la religion était une sublimation, une mystification des rapports sociaux. C'est également dans la première direction qu'avait évolué l'école sociologique française classique groupée autour de Durkheim. Ces tentatives d'explication dérivent toutes de la volonté d'analyser rationnellement l'essence et l'origine de la religion. Ainsi l'on essaya de ramener les phénomènes religieux dans leurs manifestations historiques et dans leurs évolutions à des besoins et à des nécessités économiques. Du côté marxiste, il y eut également l'intention – parfaitement logique à l'intérieur du système – de lier le phénomène religieux aux émanations de

¹ Bien que nous ayons contracté une grande dette de reconnaissance auprès du professeur Le Bras, nous ne saurions revendiquer une affiliation à son école.

la société, en particulier chez Kautzky, au mouvement historique des classes.

Le présent ouvrage se situe, ainsi que nous l'avons déjà brièvement indiqué, en dehors de pareilles préoccupations. Bien plus, il en est même la réciproque. Sans pénétrer l'intérieur de l'édifice théologique, soit pour y pousser des cris d'admiration, soit pour y tenir des propos blasphématoires, il tentera de définir le comportement de l'Église catholique en France à l'égard de la question sociale, de situer ce que l'on pourrait nommer en utilisant un néologisme sa *doctrine sociale*.

Quant au contenu spécifique de l'ouvrage, l'on peut dire que sa racine se situe dans des énonciations comparables à celle émise par Jules Romain et affirmant que la religion a fini par être considérée par d'aucuns comme une sorte d'hostilité envers les conquêtes de la révolution tant politique que sociale.¹ Le but de cet ouvrage est précisément de démontrer, non pas que le fond théologique de cette affirmation est vrai ou faux, mais que dans le concret, le réel, le politique et le social, c'était exact au XIX^e siècle et que cela ne l'est plus aujourd'hui. L'étude de certaines attitudes temporelles de l'Église justifiera la validité de cette thèse.

Voici ce qui seul importe au point de vue de l'histoire économique et sociale. C'est en effet un problème capital que de savoir comment l'Église qui, pendant des siècles et, précisément par la pratique de la *charité*,

- a) ne s'est alliée à aucune forme politique particulière,
 - b) s'est toujours placée à la pointe des initiatives sociales,
- devient au XIX^e siècle
- a) l'alliée des conservateurs,
 - b) l'incarnation de tout ce qui est résistance aux initiatives sociales
- et s'efforce au XX^e siècle
- a) de se libérer de tout engagement politique particulier,
 - b) de reprendre la direction du mouvement devant aboutir au développement continu de l'humanité par l'amélioration de ses rapports sociaux.

¹ Cf. *Jules Romain*, Les Hommes de Bonne Volonté, tome 14, Le Drapeau Noir.

2. Doctrines sociales, politique sociale et principe de charité

a) La notion de doctrine sociale

Il semble que l'apparition de forces idéologiques tendant à annihiler une rupture de l'équilibre des relations socio-économiques entre les membres d'une société se traduise

- a) par la prise de conscience des antagonismes sociaux existants, c'est-à-dire par la perception et l'analyse des faits,
- b) par la tentative de conférer à la résultante des forces en contradiction une volonté ne lui étant pas nécessairement immanente, c'est-à-dire par une interprétation plus ou moins éclectique de la réalité constatée.

Ainsi pouvons-nous établir la présence, dans le domaine de l'histoire des idées sociales, d'écoles, de courants formulant un ensemble cohérent de questions à poser aux faits objectifs et préconisant des réponses inspirées par les éléments implicitement contenus dans la méthodologie utilisée, sinon déterminées par une hypothèse globale sur les relations des phénomènes sociaux entre eux.

Au total, toute doctrine sociale se trouve nécessairement dépendante aussi bien des conditions du milieu historique, économique et social où elle se situe que du comportement philosophique de ses agents. Par là se dégage l'interaction des éléments se rapportant au sujet pensant et de ceux se rapportant au sujet ou à l'objet pensé. En fait, toute doctrine sociale exerce une pression sur les conditions économiques et sociales telles qu'elles se présentent à un moment donné, infléchissant par l'analyse même les émanations du système étudié dans une certaine direction, tout comme la pensée doctrinale ne s'engendre qu'à partir des données fournies par la société et son ordre économique et social.

Après avoir précisé cette notion d'interpénétration, d'interdépendance de l'objectif et du subjectif et, ainsi, mesuré la distance qui nous sépare de la conception marxiste quant aux idées sociales, nous devrions être en mesure de reconnaître comment toute doctrine sociale introduit dans son interprétation de la réalité une part apparente ou cachée, consciente ou inconsciente d'arbitraire, de subjectivisme. Ce subjectivisme prend souvent la forme de valeurs normatives découlant d'une philosophie particulière. Il s'agit donc bien là d'un *substratum*

philosophique inhérent à toute doctrine sociale. Cette affirmation reste valable à plus forte raison pour toutes les doctrines qui affirment une affiliation éthique par leur nom même : catholicisme social, protestantisme ou autres ensembles de pensées sociales découlant de valeurs morales elles-mêmes dépendantes d'une théologie.¹

Objet de notre étude, le *catholicisme* ne saurait concevoir une doctrine sociale autrement que subordonnée à une vue morale, et à une morale théologique elle-même dépendant du dogme. Il ne peut également concevoir de science sociale, de recherche spéculative d'ordre social qu'informé par un système de connaissance métaphysique. Cet aspect spécifique de la doctrine sociale du catholicisme se trouve être également et essentiellement représentatif, caractéristique de la pensée chrétienne dans sa référence à sa finalité suprême.² Le catholicisme prend donc une attitude critique à l'égard de la structure socio-économique existante dans la mesure où il constate la discordance de cette structure avec l'ensemble harmonieux des relations « socio-économiques » d'une construction idéale découlant des principes immuables définis par la théologie. Ce rappel philosophique nous mettra en mesure de mieux comprendre les objectifs que le catholicisme propose à la société à partir des préoccupations fondamentales de la *charité* chrétienne, de la charité dans son application à la vie sociale. Et par là se dégage déjà la signification de la *charité* en tant que *principe* de vie sociale.

b) Vertu et principe: notions antinomiques?

L'on pourrait essayer de pénétrer une première fois l'étendue du problème de l'utilisation de la vertu de charité comme principe de vie sociale en s'efforçant de baliser, de délimiter son domaine d'application. Cette tentative s'avérera vite infructueuse car, ainsi que l'affirment les dignitaires et les représentants autorisés de l'Église, la charité sociale est universelle et rien, par conséquent, ne peut échapper à sa souveraineté, aucun domaine d'activité, aucune province de la vie civique, aucune branche de l'économie politique, bref aucune portion de la

¹ Cf. *A. Pasquier*, Les doctrines sociales en France 1930-1950, Introduction, Paris 1950.

² Le chrétien, se proposant une fin surnaturelle, ne saurait concevoir que des moyens caractérisés par la présence en eux du but. Ou plus exactement le conflit entre les moyens et la fin est impossible, car il n'existe que l'identité de la voie et du but. Ainsi ce qui fait la bonté du moyen, c'est l'immanence et la présence en lui du but. Cf. *Jean Lacroix*, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, p. 21, Paris 1948.

société.¹ Et c'est ici même qu'apparaît le problème de la vitalité d'un principe inamovible dans ses dimensions tant spatiales que tensorielles sous un climat social en constante transformation. Statisme dogmatique et réalisme social, vertu et principe sont-ils conciliables ou, au contraire, antinomiques ? – Comment justifier la possibilité d'un pluralisme des solutions au problème social, à la fois dans le temps et dans l'espace, à l'aide d'un unique et inamovible instrument ?

Nombreux sont les économistes qui ont souligné le fait que le problème social avait subi une évolution constante au cours des dernières cent années. C'est ainsi que Walter Eucken établit la présence au sein de cette évolution de trois étapes bien distinctes l'une de l'autre.² Chaque fois, il s'est agi des rapports précis existant entre l'ordre particulier économique (*Wirtschaftsordnung*) et la structure juridique destinée à codifier les relations sociales découlant de l'ordre en question, ou plus exactement de la somme des rapports concernant les conditions ouvrières et prolétariennes. Utilisons la terminologie de J. Marchal pour établir la présence, au cours de ces trois étapes, du problème social dans un milieu de concurrence d'abord « atomistique » (1), ensuite « moléculaire » (2) et enfin de monopole étatique (3). Chaque fois la question sociale se pose différemment et, par conséquent, nécessite une autre réponse. Durant la première phase, la politique sociale avait un caractère exclusivement privé et les relations juridiques entre employés et employeurs étaient d'ordre contractuel privé. La situation économique défavorable de l'ouvrier provenait du fait qu'à l'offre atomistique de travail correspondait un ensemble de monopoleurs partiels de la demande. Walter Eucken insiste encore sur le caractère « anomal » de l'offre sur le marché du travail, où selon la saisissante expression d'Erich Preiser, la diminution des salaires loin de réduire l'offre, l'augmente en mettant à la disposition de l'ordre économique « davantage de bras qu'il n'en contient ». La formation des syndicats ouvriers créa une situation oligopolistique sur le marché du travail. Immédiatement les données du problème social changèrent pour aboutir finalement à une intégration dans le domaine du droit public. Ce n'est plus le marché, c'est-à-dire l'échange d'unités de travail contre des

¹ E. Duthoit, doyen de la faculté libre de droit de Lille, président des Semaines sociales de France.

Cf. A. Dauphin-Meunier, *La doctrine économique de l'Église*, p. 127, Paris 1950.

² Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, p. 185, Berne-Tübingen 1952.

unités monétaires qui décide de la condition ouvrière, mais les attributions, les subsides à l'ouvrier et les implantations dirigées du facteur travail.

Comment donc vouloir influencer sur les données déterminantes du problème social d'une part, sur les mesures adéquates à sa solution de l'autre, si l'on ne dispose que d'un instrument dont l'utilisation a sans doute fait ses preuves au cours des siècles précédents, mais dont la transformation, le dynamisme et la pluralité du phénomène social et économique atténue sans aucun doute l'efficacité? – Il est naturel que l'économiste, tout comme l'historien des doctrines sociales, s'intéresse à la réponse de l'Église à cette question.

c) Catholicisme social et principe de charité

Il est encore une autre manière d'aborder le problème. En effet depuis près de trois quarts de siècle, l'on désigne du nom de «catholicisme social» la doctrine et l'action de l'Église concernant l'économie et le social, plus spécialement les problèmes du travail et du prolétariat. Il y a dans cette formule néologique – où d'aucuns y voient un pléonasme inconséquent – un point intéressant à élucider. Pourquoi le catholicisme social est-il précisément un produit de la fin du XIX^e siècle et pourquoi n'en a-t-il jamais été question auparavant? – Quelles ont été jusqu'alors intention et attitude de l'Église face aux problèmes sociaux et sur quelle base étaient-elles fondées? Vu sous cet angle, le catholicisme social ne prend dans cet ouvrage qu'une place relative, n'étant en fait qu'une des formes de l'incessante présence du catholicisme dans les mêlées économiques et historiques sociales de l'Histoire occidentale. Le catholicisme social ne fait que prolonger la pensée sociale de l'Église telle qu'elle s'est développée au cours des siècles. Dès lors, toute analyse du catholicisme, de sa pensée, de son action et de son rôle dans la perspective sociale doit nécessairement aboutir à la mise en valeur de la charité sociale dans sa signification essentielle de principe de vie sociale. L'Église la veut présente à toutes les constructions sociales et économiques de l'Histoire, hier dans sa forme paternaliste et aumônrière, aujourd'hui informatrice et institutionnaliste, mais essayant toujours de déposer à l'intérieur des constructions acquises certains principes moraux valables pour l'homme et sa spécificité sensible et indépendants de tout système particulier. La charité

en tant que principe de vie sociale n'entraîne nullement l'acceptation d'une doctrine temporelle systématique, elle en pénètre plutôt l'édifice et le transforme par une incessante action intérieure.

C'est là toute la force et la faiblesse de ce principe de charité, car sa vitalité, sa fécondité, son efficacité est dépendante de la puissance de pénétration de son élément spirituel (vertu) dans l'agglomération des rapports sociaux. Autrement dit, la qualité d'actes sociaux inspirés par la religion est proportionnée à l'intensité de cette foi. Il s'agit là d'un truisme certes, mais nécessaire à la compréhension d'une évolution qui, à un moment donné, conduira à une telle diminution de la puissance de pénétration idéologique que cela permettra à un contre-courant d'accaparer le spirituel et de le mettre au service d'un ordre séculier prétendant contenir des éléments d'harmonie et d'équilibre valables pour toutes les épreuves du temps, d'un ordre économique et politique ayant conféré un caractère dogmatique à ses principes.

Néanmoins, l'on peut affirmer que durant 18 siècles l'Église a largement contribué à maintenir l'équilibre des rapports sociaux en utilisant à la fois les éléments spirituels et matériels formant les composantes du principe de charité. Situant cette longue période par rapport à notre ouvrage, nous parlerons du principe de charité dans sa forme *pré-capitaliste*.

Charité et équilibre social

«Tout se tient ici-bas, dans l'ordre de la nature comme dans l'ordre de la grâce. Dans la création, tous les êtres sont unis entre eux par des liens plus ou moins étroits, il est vrai, mais qu'on ne peut contester : liens visibles, relations indispensables entre les éléments ; liens que l'étude et l'expérience ont reconnus nécessaires pour une multitude d'êtres, et dont l'existence permet de conclure à une loi générale.»

«Dans l'ordre surnaturel aussi tout se tient et tout s'enchaîne. Le dogme (...) éclaire les principes de la morale qui eux-mêmes, déduits des principes éternels (...) et posés pour régler le libre exercice de la volonté humaine, sont comme les anneaux d'une chaîne d'or qui relie Dieu à la créature et l'homme à son créateur.»¹

Pour soutenir une aussi ferme affirmation, il faut la fonder en raison certes, mais nul ne saurait exiger de la part de l'historien des doctrines sociales qu'il examine l'ensemble des valeurs normatives énoncées par une doctrine sur le plan de la pensée, c'est-à-dire le plan philosophique, voire même théologique. Ainsi une affirmation telle que celle de M. Chabant ne nous intéresse que comme postulat, comme critère se dégageant du domaine autonome de la théologie et de la morale chrétienne et se reflétant sur le plan de politique économique et sociale. Dès lors, il est de la compétence et du devoir de l'économiste et de l'historien des doctrines sociales de mesurer, d'étudier ampleur et conséquences de ce phénomène influant le monde économique et social ambiant et y jouant le rôle de force dominante durant la période précapitaliste.

Reprenant la thèse de M. Chabant, nous en déduisons qu'elle reflète nettement l'interprétation traditionnaliste du catholicisme dans sa perspective sociale. Accrochée aux positions sociales et économiques de la période féodale et à l'intégrisme de ses thèses, cette conception monistique et statique considère les notions cardinales de la pensée chrétienne, telles que la personne humaine, la charité et l'ordre, comme l'ossature définitivement établie d'une communauté spirituelle qui veut persévérer dans son être.

¹ *Chabant Th.*, L'amabilité ou la pratique de la charité, p. 15, Paris 1869.

L'Église se soucie non seulement des rapports entre les états d'âme de ses fidèles et la Révélation Divine, mais – se considérant comme un organe divinement institué – également des attitudes de ses membres à l'égard de l'infrastructure socio-économique sur laquelle repose son édifice séculier, bien qu'elle ne considère pas qu'une forme politique ou économique quelconque soit plutôt qu'une autre souhaitable. Dérivé du surnaturel, une éthique objective définit la moralité des fidèles par la conformité aux lois sociales reposant sur l'identification de la volonté de la communauté à la volonté individuelle.

A l'intérieur de ce conglomérat, la *charité* contribue à la solidification du corps social et au rayonnement de la communauté en confondant les fins particulières des membres du corps religieux avec les fins collectives du corps social, en mettant la transformation éthique des activités personnelles au diapason de la réalisation historique du principe d'unité de l'Église.

Chapitre I

La Charité, principe unificateur

Pour préciser la structure et le rapport réciproque entre la solidarité religieuse et la solidarité sociale, il convient de les étudier dans leurs aspects historiques et de tenter d'en dégager les manifestations essentielles. En fait, l'intégration de l'idéal chrétien dans la réalité sociale équivaut à une équation entre le naturel et le surnaturel, à un composé réunissant sous la coupole qui l'achève et le couronne toutes les antinomies et toutes les contradictions terrestres en une synthèse ayant su traverser plus de mille ans d'Histoire sans altération profonde. La référence à l'éternel procure une nouvelle dimension à l'orientation et à l'extériorisation de la volonté humaine et élargit prodigieusement sa situation dans l'univers tout en lui permettant de larges concessions et oublis envers son engagement historique, économique et social.¹

« ...le Catholicisme a mis toutes les choses humaines en ordre et en concert. Relativement à l'homme, cet ordre et ce concert veulent dire que par le Catholicisme le corps est assujéti à la volonté, la volonté à

¹ Cf. E. Salin, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, chap. : Das katholische Europa, Berne 1951.

l'entendement, l'entendement à la raison, la raison à la foi, et tout à la charité, qui a la vertu de transformer en Dieu l'homme purifié par un amour infini. (...) Relativement au gouvernement, ils signifient que par le Catholicisme l'autorité et l'obéissance ont été sanctifiées, et la tyrannie et la révolte condamnées à jamais. Relativement à la société, ils signifient que par le Catholicisme la *guerre des castes*¹ a cessé, que l'harmonie de toutes les agrégations sociales a commencé. (...) Il résulte enfin de tout ce que nous avons dit qu'avec le Catholicisme est venue au monde une société surnaturelle, excellente, parfaite, fondée de Dieu, assistée de Dieu, (...), qui est la parfaite image des perfections divines, l'exemplaire sublime, le *modèle achevé des sociétés humaines*.²»

L'on observera comment, par cette identification substantielle du surnaturel et du naturel, par cette compénétration de l'Église et de la société globale, cette première a puissamment agi sur la structure même et le devenir des édifices historiques qu'elle a bâtis, éclairés et soutenus selon les principes rigides et impératifs qui ont longuement caractérisé son comportement. Vu de l'intérieur, le Catholicisme se définit non seulement comme un groupement mystico-extatique (G. Gurvitch), mais aussi comme l'intention même de l'humanité de prolonger la substance religieuse dans le monde social et économique.

À l'intérieur de cette construction, dont la pérennité s'explique à la fois et par son origine et par ses fins, le rôle de la charité se traduit par l'intervention de forces endogènes visant au maintien de l'équilibre des relations socio-économiques ou, du moins, soucieuses d'atténuer les contradictions et les antinomies dont la persistance et l'accentuation signifieraient la mise en danger de la structure même de l'édifice social placé sous l'autorité spirituelle de l'Église. Toutefois, il est évident que la mesure effective de la compénétration entre l'Église et la société globale dépend d'un très grand nombre de facteurs dont le type de la société en question et la force de l'Église constituent les principaux.

Toute société étant une synthèse et un équilibre aboutissant à un certain degré d'unité, la charité, en tant que principe de vie sociale, cherche à substituer, par sa revendication d'universalité, un monisme social au pluralisme de la réalité sociale. Le dépassement des groupes particuliers par cette universalité confère au principe de charité un caractère *d'unification*. En fait, l'unité étant le but suprême de toute

¹ C'est nous qui soulignons.

² D. Cortès, *Essai sur le Catholicisme, le Libéralisme et le Socialisme*, pp. 57-58, Paris 1851.

société, l'action de la charité doit s'exprimer en la gravitation continue autour d'une perfection identique à cette unité. Cette identité possède le caractère d'un idéal, et ne saurait, étant donnée la diversité naturelle des membres de la société, qu'être atteinte approximativement, mais ici c'est moins le but lui-même qui compte que le mouvement vers ce but. Il convient donc de souligner tout le contenu «organique» de l'unité telle que le principe de charité l'envisage, car, ayant établi que l'unité s'identifie au but final de la société, nous pouvons dès lors considérer l'évolution historique de la société comme une «marche vers» cette unité. Ainsi ce but doit être, en un certain sens, extérieur à la société et être approché au moyen des ressources dont la société dispose. Les moyens d'ordre naturel consistent uniquement en un sentiment et en une idée. Idée de la nécessité, sentiment du patriotisme, par exemple. Ainsi l'immanence crée ici sa propre transcendance, et cette dernière reste malgré tout dépendante de son origine. En d'autres termes, il ne s'aurait s'agir d'une transcendance à caractère absolu, mais plutôt d'une variable dépendante des conditions historiques, économiques et sociales qui l'engendrent.

Pour échapper au constant renouvellement de ses composantes historiques, le principe d'unité exerce, dans certaines constellations historiques, une pression coercitive sur son infrastructure dont originairement il était la synthèse. Ainsi le pouvoir se substitue à l'autorité, dès que la «forme» politique ne correspond plus à la «force» qu'elle incarne, dès que la forme se trouve vidée de sa substance. Il ressort donc que, sous l'effet de la fluidité des données concrètes, l'identification de l'immanence et de la transcendance politiques ne fait ressortir, au bout d'une certaine période, qu'une unité mécaniciste et oppressive.

Ainsi, ces facteurs ne sauraient se suffir à eux-mêmes pour créer l'unité «organique» qu'envisage le principe de charité, mais ils doivent être reliés à une notion supérieure, d'ordre surnaturel, qui, s'emparant du sentiment et de l'idée, soit capable de les vivifier en leur ajoutant une force indéfiniment expansive. Cette notion, le catholicisme la donne : c'est la **charité** dans sa double action : action immédiate de sanctification sur les âmes, influence éloignée de perfectionnement sur la société.

Chapitre II

Premières affirmations historiques du principe de charité

«La charité fait qu'on obéit sans dépendre, qu'on gouverne sans commander; toute l'autorité est dans la douceur, et le respect s'entretient sans le secours de la crainte. La charité, qui bannit la crainte, opère un grand miracle, et, sans autre joug qu'elle-même, elle sait non seulement captiver, mais encore anéantir la volonté propre.»¹

Que ce soit Bossuet ou un autre, les plus exacts comme les plus éloquents parmi les penseurs de l'humanité ont vanté la splendeur de cette réussite méta-politique. Il y a, dans la charité, un double élément, l'un religieux et l'autre humain, et chacun de ces éléments répond à chacune des tendances des classes dominantes quand la nécessité historique leur commande d'affermir les bases sur lesquelles elles ont leurs assises.

«La charité fortifie ce qui en est la condition: une autorité ferme et obéie. Elle écarte avec succès les sources du désordre, c'est-à-dire les conflits entre amours débridés qui s'entre-choquent. Elle crée un sage équilibre entre des tendances opposées qui, livrées à leur propre élan, troubleraient fatalement la tranquillité de l'ordre, la paix.»²

Réussite méta-politique qui assura une harmonie, une tranquillité et une continuité dans le temps, rapprochant davantage les contemporains du Christ de ceux de Thomas à Kempis que les deux premières générations du début de notre siècle. Pourtant sur ce brillant tableau de la «Pax Christi», une ombre s'obstine et inquiète nos regards: Jamais l'«égalité sociale» n'a été pleinement réalisée par la charité dans son application au cours de la période pré-capitaliste. Les esclaves de la Rome antique ont senti leurs chaînes se détendre certes, mais ne les ont point vu se rompre.

Le Catholicisme médiéval n'a pas su empêcher l'extension du paupérisme qui a fini par prendre des proportions effroyables.

Il serait pourtant incorrect de se représenter ces faits en projetant sur ces temps révolus le mode de pensée devenu courant au XIX^e siècle et qui s'est prolongé jusqu'à nous. De les interpréter comme un décalage entre la pensée et l'action chrétiennes. Car, précisément, le

¹ *Bossuet*, Oraison funèbre de Fr. Bourgoing, 4 décembre 1662.

² E. Duthoit, op. cit., p. 70.

Christianisme n'apportait point une « solution technique »¹ dans le sens où nous l'envisageons de nos jours, mais, utilisant une force supérieure basée sur les convictions et les sentiments moraux, il révélait en une affirmation irrationnelle la possibilité de trouver la richesse dans la détresse, l'unité dans la diversité, le bonheur dans la souffrance. Toute la question en effet est d'introduire une sorte de troisième dimension, de dimension verticale de l'univers en superposition du plan exclusivement horizontal. Par cette façon d'utiliser la transcendance, il s'opère un renversement radical des valeurs plaçant l'homme dès l'abord à une grande distance au-dessus de l'être purement matériel. L'homme s'en éloigne, comme disaient les Anciens, de tout un ciel. De là deux choses : la supériorité absolue de l'homme sur tout ce qui n'est pas l'homme ; l'égalité fondamentale de l'homme avec l'homme. Cette différence fondamentale établie, les différences secondaires, les différences économiques et sociales sont, relativement parlant, imperceptibles.

« Qu'importe la différence d'un homme à un homme ? Ce sont toujours deux âmes. Le prolétaire, c'est une âme ! L'esclave, c'est une âme ! La femme, c'est une âme ! Le difforme et le disgracié, c'est une âme ! »²

Un nombre infini d'exemples illustrant cette conviction jalonne le long chemin parcouru par ce que Clémenceau, dans une admiration tout empreinte d'esprit voltairien, appelait « ce grand phénomène du Christianisme qui encombre l'histoire ». Et il semble que peu à peu se dégage le contenu social de ce phénomène.

Au début de l'ère chrétienne, un siècle ne s'est pas écoulé depuis l'époque où Spartacus à la tête d'esclaves révoltés, menaçait l'univers romain. Des êtres humains exclus de la sphère du droit se dressaient contre les institutions d'une minorité privilégiée.

« Une étincelle peut rallumer le feu qui couve encore et l'incendie est alors capable de tout anéantir. Quel monceau de ruines accumulées, que de sang ! — Que devient la bonne nouvelle (de l'Evangile) au milieu de cette mêlée effroyable bouleversant l'ancien monde ? »³

Les apôtres affirment de la manière la plus explicite l'égalité de tous au point de vue spirituel, mais exhortent les esclaves à supporter avec

¹ R. P. *Riquet*, *Le Chrétien face à l'argent*, t. II, p. 18, Paris 1947.

² Saint Paul, Gal. III, 28 ; cf. Coloss. III, 11. — Cf. aussi *Bossuet*, *Méditations sur l'Evangile*, 2, II.

³ *Lallemand L.*, *Histoire de la charité*, Vol. II, p. 18, Paris 1906.

patience leur sort en tournant les yeux vers la patrie céleste. En un mot, l'Église, avec persévérance, instruit les esclaves avant de leur donner une liberté prématurée, conquise violemment, et qui pourrait être préjudiciable à tout l'ordre social.

«*Servus vocatus es? Non sit tibi curae. – Etes-vous esclaves? Ne vous mettez pas en peine de sortir de votre esclavage.*»¹

Ainsi, et quoi qu'en dise une pieuse légende, le christianisme fut étranger à la disparition de l'esclavage qui résulta de causes économiques. Par contre, il répandit une conception de l'homme qui en adoucit la pratique.

Au Moyen Age, les Pères de l'Église s'efforcent de prêcher aux pauvres la résignation, la patience, leur montrant la récompense future de leurs maux chrétiennement supportés. Ils combattent l'envie, la révolte, déclarant que les riches sont comptables envers Dieu seul de l'emploi de leurs biens. Aussi la conclusion de leurs discours les plus passionnés en faveur des opprimés renferme-t-elle toujours un chaleureux appel à la charité, «non une provocation à la spoliation.»²

«*Admoni divites*», – s'écriait déjà St-Augustin – «*audite pauperes. Vos erogate, vos raspere nolite. – J'ai averti les riches, maintenant, c'est à vous, pauvres, de m'entendre. Donnez et gardez-vous de rien prendre.*»³

En 1853, un prédicateur éminent rappelait du haut de la chaire de Notre-Dame de Paris les vertus bienfaisantes de la pauvreté.

«*Pauvres, apprenez donc à vous consoler dans votre pauvreté; apprenez à l'estimer, puisqu'elle vous met à couvert des dangers et des malheurs des riches. – Toute nécessaire qu'elle est, faites-en une pauvreté volontaire en l'acceptant avec soumission et en la supportant avec patience: car que vous servirait-il d'être pauvres si vous brûlez en même temps du feu de l'avarice? Que vous servirait d'être dépourvus de biens si vous aviez le cœur plein de désirs? Heureux les pauvres, mais les pauvres de cœur, les pauvres dégagés de toute affection aux richesses de la terre: telle est la pauvreté que Jésus-Christ canonise dans son Evangile et qui convient à tous les états. C'est ainsi que nous pouvons tous être pauvres en ce monde, et mériter les biens immortels de l'autre.*»⁴

¹ Epist. *B. Pauli*, ad Corinth. VII, 20–22.

² Mgr. *Banard*, Histoire de St-Ambroise, p. 441, Paris 1849.

³ In Script. serm. LXXXV, § 5 (Migne, XXXVIII, pp. 522–523).

⁴ R. P. *Bourdaloue*, Conférences de Notre-Dame de Paris, 1853, Sermon sur les richesses.

Convergence et coïncidence, 94 années plus tard, au même endroit, le R.P. Riquet, lors de sa première conférence de Carême 1947, stigmatisait d'entrée l'exemple du Maître bienaimé dont on disait :

« Il ne disputera, ni ne criera, et personne n'entendra sa voix dans les rues. Il ne brisera pas le roseau froissé et n'éteindra pas la mèche qui fume encore. »¹

Telle semble donc être la conception traditionaliste de l'Église quant au maintien des formes sociales et économiques établies.

Chapitre III

La Charité, principe de vie sociale

« Retourner l'âme humaine, et par le changement des idées, de sentiments, de mœurs dans l'individu, amener un changement parallèle et plus vaste de la société : telle est la marche que suit constamment l'Église. C'est à l'âme qu'elle s'adresse et c'est par l'âme régénérée, retrempee, qu'elle étend son influence à tous les éléments de la société humaine. »²

Ainsi ce n'est point par l'extérieur, à la périphérie de l'organisation de la société que le changement est recherché, c'est à partir de l'intérieur. Pris sous cet angle de vue, l'homme ne peut maintenir les choses en équilibre qu'en les maintenant dans leur être, en substituant à l'intérieur de l'édifice le principe communautaire et fraternel de la charité, dérivé de la volonté morale, aux conceptions individualistes, dérivées de la volonté de puissance.

Par la transformation de l'esprit des individus, le cercle utilitaire conditionnant les activités économiques et sociales s'élargit, se déplace même singulièrement. A la limite – anticipation d'une société chrétienne parfaite – l'individu identifierait conception spirituelle et motivations économiques et sociales, les faisant converger sur un plan de sainteté où la volonté oublie son propre bien pour le bien, ou plus exactement trouve son unique bien dans le bien.

Transformer les individus formant le groupe, maintenir le cadre social dans ses formes traditionnelles : purifier les pierres pour embellir

¹ R. P. Riquet, Conférences de Notre-Dame de Paris 1947, Le Chrétien face à l'argent. (Mt., XX, 28; Mt., VII, 12.)

² Lallemand L., op. cit., t. I, p. 70.

la mosaïque sociale: voici, croyons-nous, en quoi consiste l'attitude de l'Église face aux problèmes sociaux tels qu'ils se sont présentés au cours de la période précapitaliste.

«La charité fraternelle est non seulement, dans la conscience, un potentiel et un surcroît d'énergie morale (...), non seulement elle ennoblit les rapports avec autrui, mais au surplus, elle est, pour toutes les consciences formant un groupement social, un principe supérieur et permanent de bonne entente et de réciproque conciliation.»¹

Ainsi la charité en tant qu'acte individuel envers le prochain n'est-elle qu'une forme dérivée de l'attitude effective et auto-préservatrice du groupe envers chacun de ses membres, ne se lassant jamais de rappeler la liaison permanente des problèmes terrestres et supraterrrestres.

«Dieu est Charité; celui qui est dans la Charité est dans Dieu et Dieu est en lui.»²

La signification métaphysique de cette affirmation se résume, nous l'avons vu³, en ce que toujours est «identique la loi en vertu de laquelle tout ce qui est divers devient un». Fortement marquée ici de l'héritage aristotélicien, cette pensée découvre l'existence d'une suprême harmonie consistant en ce que l'unité, de laquelle naît toute diversité, se montre identique à elle-même dans toutes ses manifestations.

Traduit en langage sociologique, ce dyptique «unité – diversité» semble être la quintessence philosophique d'une construction historique fort complexe. Cette construction consiste en une intégration des fluctuations historiques à l'intérieur d'un système assurant le maintien de l'intégrité temporelle et spirituelle de l'Église. La difficulté est de comprendre ici le rapport du transcendantal et de l'immanence, ou, ce qui revient au même, de concilier avec l'idée d'un sujet collectif constituant celle d'une pluralité effective de sujets individuels, socialement et économiquement différenciés et de situer leur point de rencontre sur un plan se rapprochant tant de la réalité empirique que de l'aboutissement spirituel. Nécessairement, ce n'est qu'au prix de la négation partielle du réel, qu'à condition de rendre le sujet objectivable que ce système s'obtient.

¹ R. P. *Noble*, *La Divine Charité, Source de la Fraternité Humaine*, p. 98, Lyon 1928.

² Chabant Th., *op. cit.*, p. 86.

³ Cf. I^{re} Partie, chap. I.

« Derrière l'inégalité des conditions et des situations sociales, tout en respectant les hiérarchies dans lesquelles s'encadrent nécessairement les hommes, la charité ramène ceux-ci au même niveau dans l'économie du salut. »¹

Le fait de cette auto-divinisation du sujet collectif apparaît clairement dans la mise à l'écart décisive des moments constitutifs de la subjectivité dans le cadre social, provoquant ainsi la substitution – en un certain sens, il serait plus juste de dire la transposition – de l'humilité à l'honneur, de la pauvreté à la richesse, etc. Il est donc d'une importance primordiale de ne jamais perdre de vue comment, au travers de cette optique, l'élément humain dans son aspect social et économique n'est que le signe, que l'enveloppe de la réalité, et qu'il faut constamment dépasser cet élément pour atteindre la réalité signifiée.

En d'autres termes, ce dualisme n'est paradoxal qu'en apparence, et se résout par analogie arithmétique en une somme constante – égale à l'*unité* – résultant de l'adjonction d'éléments inégaux d'ordre spirituel à des éléments inégaux d'ordre naturel. Il résulte de cette somme un ensemble de relations constantes entre des éléments terrestres et supraterrrestres qui explique pourquoi l'Europe catholique a présenté 18 siècles durant un équilibre stable et une structure statique sur le plan tant social qu'économique. Ainsi les apports complémentifs d'éléments spirituels achèvent l'unification des diversités contenues dans l'ensemble des éléments temporels.

Néanmoins, pour aboutir à un pareil résultat, pour maintenir l'équilibre social, le principe de charité ne peut agir qu'en fonction de la spiritualité effective des membres de la société chrétienne. En d'autres termes, la vitalité du principe dépend de la profondeur d'incarnation de la vertu théologique.

« Les variations de notre charité pour Dieu auront (...) leur répercussion directe sur notre charité pour le prochain. »²

L'interdépendence de la charité, vertu théologique, et de la charité, principe de vie sociale, est telle que de la ferveur de l'une l'on devra conclure à l'efficacité de l'autre.

¹ R. P. Noble, op. cit., p. 114.

² R. P. Noble, op. cit., p. 98.

Au terme de cette analyse, nous devrions être à même de dégager les possibilités et limites globales du principe de charité. La plasticité de ses formes, l'élasticité des institutions qu'elle dirige, bref sa variabilité est grande, mais toujours liée pourtant à l'infrastructure spirituelle dont tout affaiblissement compromet nécessairement l'existence du principe même. La charité, instrument identifiant le naturel au surnaturel, a fait la grandeur d'une époque dont les éléments supraterrrestres possédaient une vitalité incontestable.

Il nous incombe maintenant d'analyser les raisons d'être de ce même principe et son comportement dans une société à échelle de valeurs foncièrement différente de l'ancienne.

II^e PARTIE

Le principe de charité au début de l'évolution capitaliste

A l'issue de 19 siècles de cohésion philosophique inaltérée et de continuité historique incontestée, le principe « naturel, universel et immuable » de charité allait se trouver en présence de difficultés d'application telles que, seules, de profondes et décisives modifications devaient lui permettre de persévérer dans son être.

Lors de la révolution industrielle, l'excitation morale et l'élargissement numérique des couches inférieures de la pyramide sociale menaçaient de provoquer le bouleversement et la ruine des structures sociales et idéologiques existantes. Les transformations économiques du XIX^e siècle assurèrent le développement et la prise de conscience du prolétariat, d'un ordre ouvrier qui, à partir du milieu du siècle, mène contre la société établie un double travail de séagrégation et de transformation, travail de plus en plus actif, de plus en plus efficace. Quant à l'attitude des mouvements tant philosophiques que religieux et politiques issus du passé, elle peut être considérée comme une tentative – vaine et désespérée parfois – d'auto-conversation, de stabilisation des fondements sur lesquels reposaient leurs édifices.

L'alternative commune à chacun de ces « transfuges » idéologiques se traduisit par la nécessité, soit

- a) de se réaffirmer dans leur être, de professer que tout ce qui a été a sa raison d'être, et que tout ce qui est a sa raison de durer.
- soit
- b) de tenter la synthèse des forces nouvelles extérieures et des forces traditionnelles intérieures, de ne reconnaître le principe de la fécondité que dans ce qui a péri, de ne croire à la force que dans ce qui s'élève.

De toute évidence, la plupart de ces régimes choisirent la synthèse et s'ouvrirent aux forces nouvelles, sous peine de dépérir eux-mêmes,

ou de se heurter à elles dans un débat révolutionnaire. Révolutions qu'il leur fallu bien faire puisqu'ils ne voulaient point la subir. A la limite, le «rajeunissement» fut poussé au point de rendre la nouvelle figure méconnaissable de l'ancienne. . .

Force nous est ici de reconnaître tout le contenu arbitraire de cette notion de synthèse. Elle est conçue sur le type d'une sorte de conciliation, d'un alliage de termes, il est vrai, mais – et c'est là la difficulté centrale de toute étude sociologique ou sociale – il faut tenir compte de la proportion extrêmement variable des composantes de cette synthèse. Il est, en l'occurrence, impossible d'exposer une idée collective se décomposant à travers le prisme des consciences individuelles en un «arc-en-ciel d'opinions» (J. Lhomme) autrement qu'en établissant une multitude d'objections toutes parfaitement fondées.¹ Est-ce à dire que toute affirmation devient dès lors nécessairement absurde? – Nous pensons plutôt que ces objections ne font qu'indiquer des précautions à prendre, des écueils à éviter.

L'importance du problème à résoudre est indéniable: Étant données les conditions sociales et économiques du capitalisme naissant et l'inconciliabilité de ses thèses avec les affirmations de la dignité humaine, le principe de charité a-t-il entravé, freiné, suivi, encouragé, stimulé le mouvement qui, sous des formes diverses, devait pallier aux abus les plus criants de cet ordre économique?

Toute réponse se trouve nécessairement déterminée par le subjectivisme des sources consultées. Toute affirmation peut contenir une part de vérité sans pouvoir prétendre, pour autant, à la véracité générale.

Toutefois, il apparaîtra au cours de l'histoire que nous allons esquisser, que le principe de charité a pris au cours du siècle dernier un aspect équivoque où l'élément religieux semble accompagner un intérêt économique particulier. Ainsi serons-nous amenés à caractériser le principe de charité dans ses applications au cours du XIX^e siècle comme un des instruments de défense du Catholicisme libéral, hiérarchique, attaché à l'Ancien Régime contre les forces montantes de la Cité nouvelle. Instrument de légitime défense également d'une Église sous le coup d'une offensive «laïque» des pouvoirs politiques. Instrument d'un corps se contractant sur lui-même, non sans une certaine âpreté

¹ Cette remarque avait déjà été faite au point de vue philosophique par Hamilton. (Théorie de la quantification du prédicatif.)

que durcissait encore un conservatisme un peu lourd, dangereusement opposé, jusque dans sa vie intérieure, à un modernisme fiévreux. Auto-défense donc, endiguement donc de toutes les forces évolutionnistes . . . même de celles qui, plus tard, devaient se nommer Catholicisme Social.

La pensée qu'une mauvaise organisation de la société est la raison même du sort lamentable du prolétariat ne vient pas aux bourgeois, et la plupart des dignitaires de l'Église se situent dans la réaction parce que bourgeois, non parce que catholiques. Mais, catholiques, ils croient trouver dans leur catholicisme un fondement de leur condamnation du socialisme ainsi qu'une explication des plus cruelles inégalités sociales. Ainsi nous sommes en présence d'une cruelle confusion du spirituel et du temporel qui mènera l'Église à considérer toutes choses du point de vue d'une classe particulière. En somme, ou à peu de chose près, le principe de charité devient une arme que l'on utilise souvent, sans se soucier de son origine, dans le duel entre les socialismes qui proposent à l'homme sa libération temporelle et la philosophie et l'économie politique bourgeoises.

Cette phase historique traduit la prodigieuse résistance d'un corps mystique – fortement enraciné dans un milieu économique et politique particulier – à la transformation des forces montantes en pouvoirs.

Chapitre I

La prise de conscience du déséquilibre social

D'une manière schématique, l'on peut dire que les déséquilibres sociaux ne naissent jamais partout à la fois. Ils débutent par un fait nouveau portant en lui des forces qui influencent et transforment un des plans de la réalité sociale, et dépendent de circonstances historiques imprévisibles.

Jadis la révolution chrétienne s'est produite sans avoir été précédée de transformations du cadre économique, ni davantage des techniques préexistantes. Mais, par la suite, son triomphe a imposé de nouvelles structures sociales qui, à leur tour, ont influencé le sens des développements ultérieurs des techniques. Au contraire, la révolution industrielle a imposé des bouleversements politiques et moraux en présence desquels l'Église dut prendre position, définir son attitude dans cette lutte sociale où risque de se jouer dans l'avenir jusqu'à son existence.

Ainsi le processus du déséquilibre est analogue, seul l'ordre de succession diffère. Car le comportement social est un ensemble dont tous les éléments sont liés par des rapports logiques. S'il s'y introduit de manière stable quelque contradiction, il s'ensuit tôt ou tard une révision générale de cet ensemble et un nouvel équilibre.

Mais toute variation sociale, ainsi que le remarque M. Bouthoul, est conditionnée par la survenance d'une ou plusieurs « inventions préalables », ¹ c'est-à-dire par l'introduction dans les circuits mentaux et matériels de nouveautés ou d'innovations. L'invention est le phénomène capital de l'histoire, qu'il s'agisse de quelque invention de valeurs ou d'invention technique.

Et c'est ainsi que, pour bien comprendre les difficultés auxquelles le principe de charité dut faire face au cours du XIX^e siècle et qui exigèrent une profonde transformation de son contenu, il est nécessaire de tracer les grandes lignes de la situation sociale et économique, telle qu'elle se présente en cette période de transition caractérisée par le désaccord entre les institutions et les mentalités. ²

Au milieu du XIX^e siècle, la révolution industrielle, dont l'adaptation du machinisme et l'intrusion du grand capitalisme ont été les caractéristiques, avait donné naissance à un prolétariat d'aspect inconnu jusqu'alors. A l'intérieur du système économique, il y avait également déplacement et concentration de la population, mais en même temps crise de chômage et réduction des salaires. La substitution de la machine au travail manuel chassait nombre de personnes de leur emploi en attendant qu'elles retrouvassent d'autres places. Les conditions du travail, en 1848-1850, étaient d'autant plus pénibles que la durée quotidienne de labeur était très longue et s'étendait de l'aube jusque bien au-delà de la tombée de la nuit. Si les hommes adultes en souffraient, le sort des femmes, des jeunes filles et des enfants était plus douloureux encore. La grande industrie, en ses débuts, s'emparait des plus faibles et des plus petits avec d'autant plus d'acharnement qu'ils coûtaient moins cher et montraient moins d'exigence.

Les associations de salariés ne pouvaient protéger les individus puisqu'elles étaient interdites par les lois, traquées par la police, dis-

¹ G. Bouthoul, *Histoire de la Sociologie*, p. 122, Paris 1950.

² Il reste entendu qu'ici encore nous ne faisons appel aux faits que pour essayer d'en dégager une ligne générale d'évolution et que dans la mesure où cette évolution est susceptible, elle-même, d'apporter des éléments explicatifs aux fluctuations du principe de charité dans son application et son contenu.

soutes et frappées de pénalités. La loi Le Chapelier de 1791, en effet, interdisait toute coalition et tout compagnonnage. Le Code Pénal, dans ses articles 414 à 416 aggravait la situation en punissant plus sévèrement les coalitions ouvrières que les coalitions patronales.

Les enquêtes ouvrières de Villeneuve-Bargemont, de Villermé et de Buret, les travaux des économistes, tel Sismonde de Sismondi, les études monographiques parmi lesquelles celles de Levasseur restent les plus caractéristiques et les plus complètes, ont suffisamment décrit cet impitoyable mécanisme du capitalisme libéral pour qu'il ne nous laisse aucune illusion sur les conditions d'existence des classes ouvrières.

Toutes les énergies et tous les mécontentements de ces masses abstraites, accumulés pendant de longues années et chez des dizaines de milliers d'hommes, allaient s'exprimer dans le mouvement et les agissements de la masse concrète du prolétariat organisé. Cette masse même des effectifs prolétaires, leur mentalité du « rien à perdre, tout à gagner » crée, bien qu'étant encore un « collectif abstrait » (G. Gurvitch), une menace très sérieuse pour la société établie, d'autant plus qu'une communauté de souffrances se dresse face à un monde dissocié par ses tendances libérales, individualistes et bourgeoises.

Au sein de ce groupe favorisé, les économistes classiques avaient trop souvent envisagé les problèmes sociaux et économiques sous leur aspect purement scientifique, c'est-à-dire dénudés de tout coloris humain, privés de toute profondeur sociologique. Aussi longtemps que les milieux bourgeois et capitalistes furent en mesure d'exploiter l'attitude indifférente et impuissante du prolétariat, l'accent de la majeure partie des discussions d'économie politique fut placé sur la formation, et non pas comme aujourd'hui sur la distribution du revenu national, des richesses comme l'on disait alors. La conséquence de cette attitude scientifique rationnelle et humaine fut de négliger tout le contenu social du facteur travail et de considérer celui-ci comme simple rouage intégré dans le mécanisme économique et soumis, comme les autres, au principe du coût marginal. Il s'agissait donc bien davantage de rapports fonctionnels que de relations sociales. Cette manière de considérer le travail et de faire abstraction de son corrolaire humain avait sa source dans la conception de l'équilibre naturel, des « harmonies économiques » (Bastiat) conception qui bientôt fut attaquée par les écoles socialistes et marxistes. Tous ces opposants se rejoignirent dans leurs critiques dans l'accusation du « désordre naturel » (Prof. Wagner)

et démontrèrent que la somme des intérêts particuliers ne correspondait pas en économie politique à l'intérêt général ainsi qu'avaient crû pouvoir le démontrer les libéraux. Bien au contraire, la prédominance économique des plus forts sur les faibles, la supériorité des possédants sur les non-possédants était consacrée par le régime économique du laissez-faire. Cette situation devait se prolonger aussi longtemps que les classes défavorisées restaient politiquement amorphes, c'est-à-dire acceptaient le « désordre établi ». D'où la célèbre phrase de Marx affirmant que le prolétariat devait être révolutionnaire ou ne pas être.

Les signes avant-coureurs d'un bouleversement social forment un ensemble de faits dont on ne saurait esquiver les conséquences. Mais encore s'agit-il d'en prendre conscience. Et l'on peut constater que rares sont les esprits qui, avec une intuition sûre (et l'honnêteté nécessaire), sont à même de dégager les aspects essentiels du problème avant de songer à sa solution. Le fait essentiel est la transformation des bases du comportement social et politique des masses ouvrières. Jusqu'à présent agent inconscient des mouvements sociaux, le prolétariat est en passe de devenir un acteur déterminé dont l'importance relative reste encore un difficile sujet de discussion.

« Voici la génération qui s'agite, qui souffre et qui convoite au-dessous de nous, il n'est pas possible qu'elle reste en paix et qu'elle n'aspire pas à un changement quelconque. Cette vie démoralise l'âme et donne la fièvre au cœur : or il est dans la nature de la maladie de vouloir changer à tout prix. »¹

Certains vont plus loin et analysent avec précision les facteurs déterminant des conditions de vie des classes laborieuses et ce qui les distingue des miséreux des périodes historiques antérieures. – Ainsi Villeneuve-Bargemont met-il en cause la structure même de l'économie libérale, et souligne la menace que le développement numérique du paupérisme fait peser sur la société.²

« Tandis que la pauvreté se montre isolée, circonscrite et passagère, il est facile de l'expliquer comme de lui porter remède : on trouve aisément dans la nature même de l'homme, dans l'infériorité relative de ses forces physiques et de son intelligence, dans l'inégalité nécessaire des conditions sociales, dans l'impuissance ou le refus du travail, et surtout dans les maux inévitables attachés à l'espèce humaine, la raison de ces

¹ Baluffi, V. Postel, *La Divinité de l'Église manifestée par sa Charité*, tome I, p. 164, Paris 1858.

² Le but essentiel de cette longue citation est de remettre en valeur le nom de ce grand économiste qui fut l'un des premiers à déceler la présence à l'intérieur du système libéral du chômage « structurel ».

affligeantes disparates qui blessent l'harmonie de la société sans néanmoins la détruire: on comprend aussi que peu d'efforts doivent suffire pour réparer ces imperfections de l'ordre social.»

«Mais si l'indigence, sous le nom nouveau et tristement énergique de paupérisme, envahit des classes entières de la population; si elle tend à s'accroître progressivement en *raison même de l'accroissement de la production industrielle*¹; si elle n'est plus un accident, mais la condition forcée d'une grande partie des membres de la société, alors on ne peut méconnaître, dans de tels symptômes de souffrances généralisées, un vice profond survenu dans l'état de la constitution générale et l'indice prochain des plus graves et des plus funestes perturbations.»

«Or, cette situation nouvelle se dévoile en ce moment même à nos regards. Le développement de l'extrême indigence au sein des populations les plus nombreuses et des États les plus avancés dans les voies de l'industrie et de la civilisation moderne et l'inquiétude qui tourmente les classes ouvrières sont des faits qu'il n'est plus possible de contester. Et s'ils sont la plaie la plus dangereuse de la grande famille européenne, ils sont également les phénomènes les plus remarquables de l'époque actuelle, car leur apparition remonte à l'ère des progrès que la philosophie et l'économie publique se vantent d'avoir obtenus au profit de la civilisation.»

«Depuis un quart de siècle seulement, on avait commencé à soupçonner leur existence: aujourd'hui, le paupérisme montre à nu ses colossales et hideuses proportions. Aussi l'ordre social, longtemps contenu en Europe dans une sorte d'équilibre entre les divers éléments de la population, semble-t-il à la veille d'une commotion générale. De toutes parts des avertissements sinistres indiquent que nous touchons au moment d'une transition violente, résultat inévitable d'une situation forcée. La lutte est même engagée sur quelques points du globe entre la portion de la société qui possède les richesses et celle qui ne vit que de son travail. Cet antagonisme, aussi vieux que la société même, toujours vivace, mais comprimé par les institutions, adouci par la religion et les mœurs et apaisé par la *charité*,¹ n'avait éclaté pendant les siècles qu'à de rares et courts intervalles. Aujourd'hui, complètement révélé par de grandes révolutions politiques, il se fortifie dans l'anarchie qui règne dans les doctrines morales, philosophiques et économiques. La misère des classes ouvrières est devenue la question de l'époque actuelle: elle est immense, mais elle est brûlante, pour ainsi dire, et les gouvernements paraissent hésiter à l'aborder complètement.»²

Mais la vision prophétique de cet économiste pénétrant profondément la réalité sociale, en saisissant la genèse et l'évolution – en une méthode se rapprochant singulièrement de celle que, cent ans plus

¹ C'est nous qui soulignons.

² Villeneuve-Bargemon, Économie Chrétienne, T. I, Introduction, Paris 1834.

tard, devait utiliser J. Schumpeter¹ – dut subir le sort très fréquemment réservé aux pensées géniales, son œuvre fut souvent minimisée et incomprise. Bien sûr, nombreux sont ceux qui mentionnent et dénoncent le « malaise général » dont l'état économique et social de la société souffre, la « lèpre honteuse qui déshonore la société moderne », mais bien peu nombreux sont les auteurs catholiques qui, comme Villeneuve-Bargemont, savent situer le problème dans son cadre exact.

Souvent des considérations, où métaphysique et romantisme se rejoignent, évoquent avec nostalgie le souvenir de l'esprit de corps et de la sérénité des gothiques édifices de la maîtrise et de la jurande, défunts depuis que « les ouvriers, comme tout le monde, ont respiré l'air de ce siècle, qui est tout saturé de matière et de doute. »²

Le fait est nouveau. Le combat offensif des classes bourgeoises contre les survivances du féodalisme est terminé, c'est la défensive contre le prolétariat montant qui lui succède. Or il s'agit là précisément d'une manifestation de la contradiction inévitable entre une forme politique établie et l'évolution historique tendant à la submerger. Les aspirations sociales de la classe établie se sont rétrécies ; elles sont même devenues négatives, pour finir par se transformer en des principes purement limitatifs. Son but est la cristallisation, la neutralisation de l'évolution ; attitude déterminée par le souci de son maintien. C'est justement dans le sens de ces nécessités que la bourgeoisie s'efforce d'extirper les germes vicieux qui menacent d'abcès le corps social. Et c'est avant tout, en ce siècle de développement de l'esprit, de la conscience de classe, le paupérisme qui est considéré comme une sorte de maladie endémique du corps social.

« Le paupérisme est la force des révolutions. (...) La société européenne est sourdement minée par ce volcan redoutable, qui parfois vomit la flamme et la lave, mais qui gronde et qui fume toujours. »³

Ainsi les activités, les idées politiques sont-elles, du moins partiellement, déterminées aussi bien par l'agglomération des faits économiques et sociaux que par les poussées idéologiques qui en résultent. Un besoin impérieux se fait sentir : élaborer au plus vite une digue parant à cette démolition incessante de l'édifice politique et social, neutraliser au plus vite les effets de la misère, faire cesser au plus vite les rivalités existant entre les différentes classes de la société.

¹ Schumpeter J., cf. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*.

² Baluffi, V. *Postel*, op. cit. p. 70.

³ L. Guizot, *Du principe chrétien de charité envers les pauvres*, p. 6, Paris 1863.

Pourtant «pour diriger une classe d'êtres, il faut la bien connaître, savoir ses vues, ses préjugés, sa manière de saisir les choses. Or, il est un fait auquel on ne pense pas assez, c'est qu'il s'est opéré, depuis douze ou quinze ans, une révolution complète dans les classes souffrantes. Autrefois le courant des choses humaines les entraînait, elles acceptaient avec assez de résignation la misère que le hasard de la naissance ou d'un accident leur avait donnée; leurs idées sur ce point étaient les idées des classes supérieures; mais aujourd'hui tout est changé, elles ont des idées à elles, elles envisagent les choses sous un autre point de vue, et très souvent leur conscience est formée au rebours de la nôtre, et cependant, pour les gouverner, on veut encore se servir de la vieille routine parce qu'elle est beaucoup plus facile et plus confortable. Le temps est passé d'administrer les classes inférieures en masses. (...) Chose étrange: Tout le monde dit: depuis quelques années un grand mal s'est révélé, de grands dangers ont surgi tout à coup dans la société; et cependant on ne veut faire que très peu de choses et vivre absolument comme si ce grand mal dont on parle n'existait pas.»¹

Il semble donc que les classes établies vivent paradoxalement du complexe de la désintégration sociale et dans «l'optimisme de ce siècle stupide». Bien sûr: il fallait un réalisme courageux et une grande volonté pour ne pas perdre de vue l'histoire cavalcadant vers un crépuscule énigmatique. Il faudra les brutales révélations de 1848 pour que les classes établies s'avisent de remédier, par des mesures adéquates, à l'ébranlement de leur puissance conservatrice. Dès lors, la nécessité de fortifier la tradition apparaît chez les nations modernes, vivement désireuses de ne pas s'abîmer sous le flot mobile des idées de ceux qui, jusqu'alors, n'en avaient point.

Où trouver un contrepoids à ces désordres? Comment rétablir l'équilibre des classes? Comment refouler à leur place les préoccupations de bien-être corporel des classes non-privilegiées? Comment empêcher que les sens n'absorbent la pensée, et que la chair ne devienne le tombeau de l'esprit? Voici quelles étaient les questions que l'Église se posait, soucieuse de maintenir les formes qu'elle croyait douées de la même pérennité que celle qui la caractérise. C'est également en quoi consiste le problème angoissant que se pose la société établie du XIX^e siècle.

¹ *G. Bardy, De l'assistance publique et de la charité, p. 101-102, Paris 1864.*

Chapitre II

Aspect général de la transformation du principe de charité

De ce prolétariat, éternellement informe et informulé, personne et lui-même moins que tout autre, ne sait sur quelle pente il coulera demain ; on connaît seulement, et Marx lui a définitivement fait connaître, sa vocation naturelle pour le vertige et l'abîme.

Envers lui, l'attitude de l'Église semble se résumer dans le maintien, le renforcement des représentations d'ordre théologique afin de comprimer le paupérisme en un état latent, afin d'empêcher la réalisation des conséquences découlant du caractère transitoire des assises sociales de la personne humaine. Elle attend d'une telle démarche tout le rayonnement et toute l'efficacité qu'elle avait connus en un temps où l'âme rencontrait Dieu sans effort. Et, fait bizarre dans ce siècle de rationalisme, peu attiré par les perspectives mystiques, nombreux furent ceux qui pensèrent, tout comme J.-J. Rousseau et Montesquieu l'avaient fait auparavant, que nos « gouvernements modernes doivent incontestablement au Christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes »¹ et que la religion « peut soutenir l'État politique lorsque les lois se trouvent dans l'impuissance. »²

L'histoire confirme-t-elle la nécessité d'une religion pour prévenir l'existence et les suites du paupérisme, et pour parer à la nouvelle menace du prolétariat issu du capitalisme naissant ? – Le XIX^e siècle semble le croire et avoue ainsi implicitement le contenu explosif de sa propre philosophie. Partant de ces considérations, il est possible de délimiter sommairement les principales caractéristiques des préoccupations sociales de l'Église au cours de cette période en constatant qu'elle s'efforce avant tout, par la pratique de la charité, de maintenir l'ordre établi, d'opposer les vertus du christianisme aux transformations révolutionnaires de la logique et des sciences sociales.

« Si les classes inférieures s'ébranlent avant que le Christianisme ait été reconstruit dans les esprits, l'Europe verra des luttes effroyables auxquelles rien ne ressemble peut-être dans les annales du monde. » (Abbé Gerbet.)

¹ J.-J. Rousseau, *Emile*, t. III, p. 200 (note).

Cf. également Bossuet, *Oraison funèbre de la Reine de Grande Bretagne* : « ... tant il est vrai que tout se tourne en révoltes, et en pensées séditeuses, quand l'autorité de la religion est anéantie. »

² Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, XVIII.

Ainsi se trouve dégagée la notion-clé de l'ambiguïté foncière du sacré, et de sa polarisation en un sacré de respect gouvernant les inégalités terrestres qui maintient les structures et un sacré de détachement lié à l'approche de l'égalité supraterrrestre qui confère au dynamisme social une possibilité d'extériorisation. Nous avons vu dans la première partie de cet ouvrage comment, dans un état social statique, «il n'y (avait) que le sentiment chrétien qui (pouvait) faire des miracles d'économie politique, et donner à l'humanité souffrante la solution de l'insoluble.» (M. de Cornemin.)

«Le Catholicisme, dont le but principal est la sanctification des âmes, porte encore avec lui le germe et la puissance féconde de la civilisation temporelle; et comme il sait s'introduire dans les idées et les mœurs, qu'il donne l'impulsion au mouvement social et le dirige, il aurait, là comme ailleurs, déraciné les mauvaises coutumes, détruit les projets insensés.»¹

L'on aperçoit immédiatement toute l'importance de cette conception. Si le mot «Catholique» se retrouve désormais dans l'entendement particulier de certaines classes de la société dans leur tentative de garder le contrôle des événements, si «la religion s'abaisse», ainsi que le notait déjà Montesquieu, «au rang d'une institution qui, parmi tant d'autres, fait partie intégrante du corps social, et contribue à son maintien»², il convient néanmoins de rappeler que nombreux sont ceux qui ont continué à définir son rôle dans toute sa signification réelle pour l'individu, c'est-à-dire dans tout son entendement spirituel. Pourtant, dès que les critères d'universalité et d'identité déterminant l'unité d'une société ont cessé d'exister pour faire place à la pluralité et aux antagonismes des intérêts de classe, tout penseur faisant état d'une conception sociale qu'il croit universelle se trouve nécessairement – et souvent inconsciemment – compromis par le groupe particulier qui se considère comme le dépositaire exclusif de cette pensée. C'est sans doute cet engagement involontaire que veut souligner A. Dansette lorsqu'il parle de «l'erreur inconsciente des hommes qui dirigent l'Église.»³

Sociologiquement, il y a là une contradiction certaine néanmoins, puisque c'est cette même classe sociale qui se trouve également à l'origine d'un accaparement délibéré de valeurs universelles et qui s'adjoint

¹ Baluffi, V. Postel, op. cit., p. 142.

² Montesquieu, De l'Esprit des Lois, XXIV.

³ A. Dansette, Histoire religieuse de la France, vol. I, p. 492, Paris 1950.

les affirmations dogmatiques de l'Église pour justifier sa présence dans le temps.

L'Église ne semble guère se soucier de cette attitude antinomique et, en effet, c'est bien souvent avec une innocence et une bonne foi touchante, que de vrais chrétiens se chargent de la fonction de « garde-frontière », fonction indispensable à la bourgeoisie nonobstant que, mélange de craintes et d'espérances, la religion au terme d'une évolution ayant débutée au XVIII^e siècle n'est plus en réalité qu'un frein social. Ce n'est plus l'Église enseignante ou militante qui est professée, c'est l'Église bienfaisante, à l'école de l'abbé de Saint Pierre. C'est l'utilité sociale de la croyance, bien plus que sa substance véritable, qui importe.

L'emploi abusif du sentiment de religiosité apparaît nettement chez les auteurs qui en font une nourriture spirituelle destinée à compenser les déficiences matérielles et dont l'importance varie selon la situation sociale de ceux qui en font usage.

« Ce sont surtout les ouvriers qu'il faudrait ramener aux vérités et aux espérances de la religion. S'il pouvait y avoir du plus ou du moins, il serait permis de dire qu'ils en ont encore plus de besoin que qui que ce soit; ils n'ont que cela, rien que cela pour les protéger contre les nouvelles passions et contre le découragement; la religion est la seule barrière qui les dépare de l'immoralité et de la misère. »¹

Quant aux classes privilégiées, c'est également à leur religiosité que l'on fait appel, et plus particulièrement à la charité. L'Église insiste sur ses vertus pour reconcilier les classes devenues mutuellement ennemies, compléter les gains insuffisants de la classe ouvrière et pour rassurer la terreur de la classe bourgeoise. Il faut que la charité, à la fois inspiration de la vie céleste et instrument de la vie sociale, maintienne l'harmonie dans la masse d'éléments ayant passé de la diversité à l'antagonisme social par la pondération des intérêts particuliers et par la compensation des inégalités économiques par une égalité spirituelle.

« La charité, voilà le véritable terrain commun sur lequel nous pouvons tous nous rencontrer et tous nous entendre. »²

C'est donc bien un complexe de sécurité qui a inspiré cette interprétation ambiguë du principe de charité. Certes la réelle croyance subsiste toujours, mais un sentiment croissant d'instabilité désagrège l'embryon de communauté fraternelle qui s'était manifesté au cours

¹ Baluffi, *V. Postel*, op. cit., p. 153.

² Baluffi, *V. Postel*, op. cit., p. 20.

des siècles et le délai dans la tiédeur d'un individualisme où fermentent les aspirations matérialistes et égoïstes qui caractériseront le nouvel état d'esprit.

«La charité est donc le vrai ciment de l'unité dans la société. En unissant, par une force divine, et au mépris de leurs intérêts particuliers, les chefs et les membres dans l'intérêt commun de la société, elle fait s'embrasser le pouvoir et la liberté qu'ils représentent respectivement. Elle détruit leur antagonisme, et résout le problème de leur conciliation.»¹

L'on peut donc considérer qu'au cours du XIX^e siècle la charité s'est vue attribuer un but double, pouvant être défini comme

- a) traiter les pauvres comme des frères dans la grande famille dont Jésus-Christ est le chef.
- b) garantir la société contre les dangers auxquels le prolétariat pourrait l'exposer.

Il s'agit donc bien là d'une double interprétation aboutissant d'une part à la *motivation théologique* de la vertu, d'autre part à la *motivation politique (paternaliste)* du principe de charité. Et il semble que l'on attende beaucoup de cet instrument.

«La charité (...) doit éteindre dans les hommes les plus haineux les sentiments de discorde, les rancunes, les dissensions. C'est cette céleste vertu qui sauvera le monde, qui fera vivre, sous une même bannière, les hommes des différentes opinions politiques comme des frères, unis par les nœuds les plus sacrés; c'est elle qui apaisera les murmures et les révoltes, et sa main puissante et maternelle règlera, comme celle d'un chef d'orchestre habile, les mouvements tumultueux des cœurs les plus aigris. Sa voix sonore et vibrante réunira dans une sainte harmonie les voix discordantes qui s'élèvent parfois parmi les sociétés modernes, pour troubler l'accord parfait qui doit régner entre les enfants de la grande famille humaine. C'est la charité qui calmera les tempêtes populaires, par sa douceur et son évangélique puissance; à cette vertu céleste appartient la mission de réconcilier les cœurs divisés, de comprimer les passions soulevées et de commander, comme Jésus, aux vents et aux orages. La prudence humaine n'a pas de moyens plus efficaces, de plus puissant auxiliaire; la science, la politique la plus profonde ne peuvent prétendre remporter les triomphes que la charité obtient par son (...) influence. (...) Cette fille du ciel possède des secrets magiques et inconnus, pour calmer les plus orageuses manifestations, pour faire taire les passions les plus impérieuses et les dominer par son regard fascinateur. La charité est la sauvegarde de la paix, c'est la protectrice des États et des empires.»²

¹ Abbé Dourif, Philosophie chrétienne, La loi de charité, p. 27, Paris 1855.

² R. M. Dubois, Paris catholique au XIX^e siècle, Tableau des progrès merveilleux de la charité contemporaine en France, pp. 56-57, Paris 1857.

Chapitre III

Transformations du contenu social et économique du principe de charité

Lorsque l'on étudie de façon plus précise et plus détaillée la composition et le caractère du principe de charité à l'égard des différentes classes sociales composant la société du XIX^e siècle, il n'est, sans conteste, dès lors plus possible d'accepter une équivalence de termes et de mesures. Au siècle dernier, le contenu de la croyance, et conséquemment l'interprétation du principe de charité, diffère selon qu'il ressort des classes sociales favorisées ou qu'il se situe chez les prolétaires. Autrement dit, l'on a abouti à une divergence fondamentale, à une contradiction d'autant plus redoutable dans ses conséquences futures qu'elle croît concurremment avec le développement des messianismes socialistes dont la bonne foi était alors à l'abri de tout soupçon.

L'Église rappelle aux pauvres et aux prolétaires les vertus de leur état tout en sanctifiant les richesses, leur promet l'amélioration de leur condition tout en leur interdisant tout esprit d'initiative. – Faute de définir clairement sa position, l'Église finira par glisser dans un état d'impuissance dont elle aura beaucoup de difficultés à se débarrasser d'autant plus que le péril de cette situation sera accentué par l'effondrement des structures sur lesquelles reposait lourdement l'organisation temporelle de l'Église.

A cela s'ajoute, toujours durant la période envisagée, le niveau intellectuel pas très élevé de l'Église de France. Même l'apparition de La Mennais, de Bautain et de quelques poignées de penseurs ne faisait qu'aviver le contraste entre une élite restreinte et la masse. Par ailleurs des considérations politiques bien connues faisaient que l'Autel s'attachait désespérément au Trône et de ce fait répudiait tout ce qui avait l'allure d'innovations.

« Des grands systèmes, l'Église ne retient que les bizarreries morales sur lesquelles elle jette naturellement l'anathème. »

a) Paupérisme, prolétariat et principe de charité

Ainsi l'Église ne négligeant point les problèmes sociaux qu'elle veut résoudre selon une formule déterminée, la première notion qu'il convient de mettre en relief est la notion du *pauvre* et de l'ouvrier, alors synonymes l'un de l'autre.

Selon Mgr. Landriot, le pauvre chrétien est le pauvre qui «supporte son indigence avec un sentiment de calme résignation.»¹

Il appert donc que ce qui importe avant tout, en ce qui concerne l'attitude de l'Église face aux problèmes sociaux, consiste en une éducation psychologique du pauvre devant aboutir à la prise de conscience de celui-ci du caractère parfaitement illusoire et mensonger de toute velléité transformatrice.

«Plaignez-vous, c'est permis, cela fait du bien, mais ne murmurez pas trop, n'accusez pas injustement, ne vous laissez pas aigrir; surtout gardez-vous de blasphémer, car après que vous aurez accusé, maudit, il faudra bien finir par reprendre la chaîne du travail et de la peine pour la traîner, et vous n'aurez gagné à tout cela qu'aigreur et brisement pour votre pauvre âme.»²

Il semble également que l'Église demande à l'ouvrier de s'abstenir de toute action politique.

«Le vrai travailleur (...) aime la tranquillité. Tout entier aux perfectionnements de sa profession, aux soins de sa famille, il ne se préoccupe pas de gouverner la nation. Il fuit les coalitions, les grèves, qui n'engendrent pour les ouvriers que misères et maladies. Il sait que la tranquillité publique est la plus sûre nourrice du travail. Excellent camarade du reste, aimant l'union, mais détestant les ligues, s'il a quelque ami dans la gêne, il est toujours là pour une bonne action.»³

Ou encore :

«La politique dégrade l'ouvrier en lui faisant perdre ce qui le recommande à la protection de la société, pour le jeter dans un ordre de choses dont il ne comprend pas les principes.»⁴

L'importance de ces affirmations et des conséquences qui en découlent est évidente, lorsque, comme ce fut précisément le cas de l'époque étudiée, l'on se trouve en présence d'une population urbaine grossie par un afflux des travailleurs ruraux chassés des campagnes pour des raisons dont l'une des plus importantes était la crise sévissant alors dans l'agriculture européenne.⁵ A cela s'ajoutent le déclin

¹ J. B. Duroselle, *Les Débuts du Catholicisme Social en France (1822-1870)*, p. 8, Paris 1951.

² Mgr. Landriot, *L'Aumône*, conférence aux dames de la miséricorde de Reims, conf. XII, p. 37, 1875.

³ Abbé Mullois, *A qui la faute si le pain est si cher?*, p. 3, Paris 1855.

⁴ (Anonyme) *Mosaïque des classes ouvrières*, p. 423, Paris 1854.

⁵ Cette crise était due surtout au développement des moyens de transport qui rapprochèrent énormément les centres de production agricole d'outre-mer, rentrant ainsi en concurrence avec l'agriculture européenne.

des industries domestiques, une population ouvrière que la prohibition des pouvoirs publics syndicats et une attitude de non-intervention des pouvoirs publics laissaient sans défense. Dans de telles conditions, l'on peut supposer que le salaire qui s'établira sur le marché du travail sera bien au-dessous de la productivité marginale du facteur travail. Stackelberg a caractérisé l'ensemble des rapports existant sur ce marché comme étant ceux d'un marché typiquement imparfait (typisch unvollkommener Markt). En effet, dans un régime de libre concurrence, les conditions existant du côté de la demande de travail, du côté des employeurs, diffèrent de celles existant du côté de l'offre, du côté des ouvriers. Cette différence est en défaveur de l'offre de travail pour des motifs inhérents au phénomène économique général du salariat lui-même, ainsi que pour des raisons découlant de la relation capital-travail précisée dans une économie de libre concurrence, à savoir la constellation particulière des rapports juridiques, des coutumes et autres influences institutionnelles.

Les facteurs essentiels contribuant à l'affaiblissement de la position contractuelle des ouvriers et invalidant dans la réalité les prémisses de la théorie de la productivité marginale¹ peuvent être résumés ainsi²:

1. Le caractère spécifique de la position et de la fonction des employeurs leur confère un avantage lors de la conclusion des contrats de travail du fait que le revenu de l'entreprise passe toujours par leurs mains. Les ouvriers n'ont pas de possibilité de contrôle dans la distribution initiale des revenus.
2. Un autre avantage inhérent consiste dans le fait que le facteur travail est inséparable du travailleur lui-même. En effet, c'est ce truisme apparent qui crée un certain nombre de distinctions fondamentales entre le capital et le travail et détermine leur force contractuelle respective. A l'encontre du capital, le travail doit

¹ La théorie de la productivité marginale tend à démontrer que les employeurs, à la recherche de la meilleure combinaison possible des différents facteurs productifs, sont prêts à augmenter le nombre d'unités de terrain, travail et capital qu'ils utilisent jusqu'au moment où le prix de la dernière unité supplémentaire (ou marginale) correspond à la valeur du produit créé par l'unité en question. Les fonds engagés seront donc répartis de sorte à ce que la dernière unité monétaire investie en salaires corresponde dans son produit à un produit équivalent à la dernière unité monétaire investie en équipement, en capital. Le prix du salaire – le salaire – est donc déterminé par la valeur du produit de l'unité marginale de l'ensemble des moyens de production.

² R. A. Lester, Shortcomings of Marginal Analysis for Wage – Employment Problems, Am. Econ. Rev. March 1946.

être livré «en personne» et l'ouvrier ne peut pas toujours se déplacer (avec sa famille) vers les meilleures sources de revenu offertes. Les investissements, les capitaux en quête de placement par contre peuvent se diriger dans toutes les directions tant géographiques que techniques de l'économie, tandis que les individus à la recherche de travail sont limités dans leur choix par leur formation professionnelle et l'ensemble des facteurs nonéconomiques découlant des possibilités de travail offertes.

3. Enfin le fait essentiel consacrant la supériorité du capital sur le travail consiste dans l'impossibilité d'attente du travail. Il doit immédiatement et continuellement être une source de revenu pour son détenant étant donné qu'habituellement le travail journalier d'un salarié procure les moyens de subsistance quotidiens de celui-ci et de sa famille.

Cette situation de compétition défavorable aux ouvriers se trouve encore accentuée par la substitution croissante du capital au travail, comme c'était le cas à l'époque de la révolution industrielle. Situation aggravée donc par la réduction de l'emploi du facteur travail, par la création de l'armée de réserve industrielle. Voici quels sont donc les facteurs ayant contribué aux taux de salaire anormalement bas, aux durées de travail anormalement longues, à cette situation économique et sociale qui a finalement anéanti, à l'intérieur même du régime politique démocratique, toute notion de justice, de liberté et d'égalité réelles.

«What are the common wages of labour depends every where upon the contract usually made between those two parties whose interests are by no means the same. The workmen desire to get as much, the masters to give as little as possible. The former are disposed to combine in order to raise, the latter in order to lower the wages of labour.

It is not, however, difficult to foresee which of the two parties must, upon all ordinary occasions, have the advantage in the dispute, and force the other into a compliance with their terms. The masters, being fewer in number, can combine much more easily; and the law, besides, authorises or at least does not prohibit their combinations, while it prohibits those of the workmen. We have no acts of parliament against combining to raise it. In all such disputes the master can hold out much longer. A landlord, a farmer, a master manufacturer, or merchant, though they did not employ a single workman, could generally live a year or two upon the stocks which they have already acquired. Many workmen

could not subsist a week, few could subsist a month, and scarce any a year without employment. In the long-run the workman may be as necessary to his master as his master is to him – but the necessity is not so immediate.»¹

En plus de ces particularités inhérentes à la nature des relations capital-travail, la situation contractuelle respective des ouvriers et des employeurs est également déterminée par les lois, coutumes, arrangements et pratiques sociaux faisant partie de la structure dite «institutionnelle». A l'encontre des caractéristiques qui ne peuvent être changées que par une transformation fondamentale du système politique et économique dont ils sont partie intégrante, les facteurs institutionnels sont d'ordre variable et sont en fait, à l'intérieur du système capitaliste, constamment sujet à changement.

Et c'est ce qui nous mène à poser la question de l'attitude de l'Église qui, ayant accepté la structure de l'ordre économique nouveau, avait encore la possibilité de contribuer à la revision, à l'intérieur du système, de la composition de ces facteurs institutionnels issus de la volonté humaine et d'aider ainsi à l'aboutissement des réformes que les mouvements sociaux devaient revendiquer et obtenir plus tard. Car il faut distinguer deux choses: la critique politique fondée sur des données économiques et sociales et postulant des changements de structures (marxistes, socialistes) et la critique politique, économique et sociale postulant des transformations à l'intérieur d'une structure donnée. (Néo-libéraux, socialistes réformistes, etc.)

Mais ici encore l'Église du XIX^e siècle fait preuve d'une incompréhension totale des nouvelles réalités sociales et économiques, ainsi que d'une ignorance déconcertante des données théoriques pouvant servir au remaniement des dites réalités. Elle se rallie aveuglément, en lui déléguant ses valeurs dogmatiques et intransigeantes, à la cause de l'économie libérale d'alors et, sans en comprendre le mécanisme, use de son autorité spirituelle pour en faire respecter les lois.

Et c'est précisément sur ce point que la critique politique et sociale portera plus tard, d'abord exclusivement socialiste et marxiste, puis générale. Les principes de liberté, tels que les conçoit une démocratie libérale conduisent inévitablement à la monopolisation de

¹ *Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol. I, p. 81, London MDCCLXXVIII.*

la liberté et créent un déséquilibre que seul l'intervention de l'État peut compenser.¹

Au total, l'Église se rallie donc à la cause de l'économie libérale et use de son autorité spirituelle pour en faire respecter les lois.

«Si les ouvriers possèdent des droits, ils ont aussi des devoirs; s'ils veulent jouir des uns, ils doivent se soumettre aux autres. Leurs titres à la protection de la société sont sacrés, car ils en forment la partie la plus importante et celle qui a le plus besoin de lumières positives et d'appui; mais des conditions sont attachées à ces titres, en constituent toute la valeur: ce sont le respect des institutions données au pays, la soumission préalable à la loi, la foi tenue aux conventions librement consenties, la pratique des principes dont l'observation fait le bon ouvrier, l'honnête homme et le citoyen. Jamais les coalitions et les émeutes n'ont fait hausser les salaires; jamais la condition des classes laborieuses ne s'est améliorée par leur intervention dans les affaires publiques; jamais l'ouvrier n'est parvenu à l'aisance ou à la fortune en se faisant homme de parti (...). C'est que (...) avec toutes les institutions politiques imaginables, l'ouvrier demeurera ouvrier, et sera condamné à une misère inévitable s'il s'écarte des devoirs de son état, s'il oublie le respect dû à la loi (...). Le travailleur a une mission sociale, un caractère: il faut qu'il demeure dans sa condition, qu'il soit ce qu'il doit être, s'il veut être aimé des autres et de lui-même, s'il désire être heureux.»²

Enfin – et ceci encore ne pouvait que renforcer le système du capitalisme libéral – l'Église exalte les vertus et les qualités théologiques de la souffrance.

«Plus nous souffrons, plus nous ressemblons à notre Père, plus nous méritons les éternelles joies. Ce sont là autant de principes chrétiens que nous ne saurons effacer de l'Évangile, et qui sont l'essence même de la vie chrétienne.»³

¹ Notons à l'égard de la situation du travailleur dans l'économie libérale du XIX^e siècle la critique de P.-J. Buchez, socialiste chrétien, dans sa deuxième lettre à Curée (Arch. Buchez, Carton 5, Dossier: Projet d'organisation sociale et de colonisation, p. 22, 23, 24):

«Le plus grand nombre des hommes naît au monde nu de tout héritage, pourvu des seules aptitudes attachées à notre organisation. Mais ceux-là n'ont guère le temps d'apprendre ... presque dès le premier jour il faut qu'ils travaillent; ils sont destinés à exister dans une seule pensée, celle d'éviter la faim; attachés au sol comme des polypes, là où ils viennent au monde, ils travaillent et meurent... Les salariés sont les égaux des chefs d'entreprise en ce sens que ceux-ci ne peuvent ni les tuer, ni les battre, ni leur refuser le salaire promis. Mais, du reste, ils sont complètement à leur disposition quant aux taux de ce salaire, quant aux obligations qu'on leur impose; il leur est défendu de se coaliser pour se défendre; et souvent, là même où la loi pourrait les protéger, ils sont liés par la faim à ne pas vouloir de son secours.»

(Introduction à la science de l'histoire, 1833.)

² M. Montfalcon, op. cit. d'O. Egren, pp. 325-326.

³ L. Gauthier, Appel aux ouvriers, Paris 1856.

L'Église n'en est pas moins catégorique dans les explications qu'elle fournit des causes du paupérisme. Très souvent, elle rejette sur les épaules des malheureux la responsabilité de leur situation sociale.

« Si le pauvre continue à se plaindre, et surtout s'il se plaignait avec amertume, l'Évangile lui dirait: Eh bien, puisque vous voulez entrer en jugement avec Dieu, répondez-lui. Accinge lumbos tuos, interrogabo te, et indica mihi. (Joh. 40). Jetez un coup-d'œil sur votre vie passée: que de fautes n'avez-vous pas à vous reprocher, que de crimes peut-être? Ne voyez-vous point que la justice de Dieu a le droit de s'appesantir sur vous, et ne devriez-vous pas avoir, au moins, la résignation d'un homme qui expie? Et même, cet état de misère dans lequel vous êtes plongés, n'est-il pas le résultat de votre inconduite, de vos désordres? Si vous n'aviez pas livré votre cœur à ces passions qui dévorent comme la mer, si l'ordre et l'économie avaient présidé à votre maison, vous seriez dans une abondance relative. C'est donc vous qui êtes la cause première de votre malheur. N'accusez ni les riches, ni la société, et surtout ne regardez pas, en vous plaignant, la justice de Dieu, car sa lumière vous confondrait en enlaçant votre vie.»¹

Ou encore:

« Est-il donc possible de supposer que la Sagesse suprême, dont la main dirige la prospérité des familles comme celle des gouvernements, n'ait pas voulu que chacun soit puni ou récompensé selon ses œuvres? – A la vertu donc, à l'ordre, au travail, l'honneur, le salaire, le pain et le bien-être; au vice, à la dissipation, à la paresse, la déconsidération et la misère. – Chacun est soumis à la responsabilité de ses actes dont il subit le châtimement ou dont il recueille les avantages, selon qu'ils sont conformes ou contraires aux lois morales qui les régissent. – Le paresseux ne veut labourer son champ à cause du froid; il sera donc forcé pendant l'été, à mendier son pain qui lui sera refusé.»²

La fermeté, c'est-à-dire la fixité, l'immobilité, la rigidité inébranlable et la sévérité morale, telles sont les conditions qui caractérisent l'attitude sociale de l'Église de France au milieu du XIX^e siècle, de cette Église égarée dans un nouvel ensemble de relations économiques dont elle ne comprend point le fonctionnement. Ramenant constamment la structure de l'édifice social et de l'ordre économique à une morphologie des phénomènes naturels et pratiquant l'analyse sociale et économique à l'aide d'instruments valables pour une période défunte, l'Église considère toujours encore la misère comme celle-ci s'était manifestée au cours des siècles précédents et telle que, par conséquent,

¹ Oeuvres pastorales de l'Évêque de la Rochelle, pp. 68–71, La Rochelle 18...

² Corbière (abbé), L'économie sociale au point de vue chrétien, t. II, p. 350, Paris 18...

elle existait dans un système économique n'ayant rien de commun avec le système capitaliste.

«La religion ne détruit pas la misère parce que la misère ne peut pas être détruite. La misère ne peut être détruite, parce-que les causes qui la produisent ne peuvent être supprimées. La première est l'inégalité des forces physiques, des santé, des talents, de l'intelligence, de l'activité, etc. entre les hommes. Est-il possible de rendre tous les hommes égaux en force, en taille, en esprit, en bonne volonté, etc. ? Est-ce possible ? Qui oserait le prétendre ?

La seconde cause de la misère, encore plus féconde que l'autre, ce sont les vices de notre pauvre nature corrompue par le péché, la paresse, la débauche, l'ivrognerie, la prodigalité, l'insouciance, etc. Quand l'homme sortit des mains de son créateur, ces vices ne souillaient point son cœur. C'est le péché qui a bouleversé tout l'ordre que Dieu avait établi. La misère, les souffrances physiques et morales qui en sont les conséquences, nous viennent du péché ; elles en sont la punition.»¹

Même en discutant avec véhémence et conviction de ces questions, l'Église n'en donne pas moins l'impression que c'est davantage la pauvreté en tant que phénomène individuel de la période féodale que le paupérisme, que le prolétariat en tant que phénomène collectif du capitalisme qu'elle envisage. De plus, et à l'instar des libéraux, la distinction, en ce qui concerne le chômage, entre chômage volontaire (= individuel) et chômage structurel lui est inconnue.

«Le vrai paupérisme, celui dans lequel vivent des catégories d'individus préférant recourir à la charité pour leur subsistance et rester dans la crapule que de surmonter leur dégoût pour le travail.

Je passerai donc sous silence la stérilité de la terre, les guerres, l'introduction des machines, les coalitions, les lois inintelligentes ; *car ces causes ne sont pas permanentes* ;² elles n'amènent point la dégradation de l'ouvrier.»³

L'exagération de ces termes est toute relative. En fait, parmi les représentants les plus autorisés de l'Église, nombreux sont ceux qui, en cette période cruciale pour tout développement, proclamèrent hautement que la principale cause des misères qu'endurent les classes laborieuses, c'est l'esprit de révolte et de désordre, l'imprévoyance qui prédomine en elles, l'inconduite à laquelle elles ne se livrent que trop fréquemment. Ainsi la pauvreté est-elle considérée par l'Église surtout comme synonyme de mauvaise conduite, comme conséquence du

¹ Jouvent-Latour, Petites lectures, pp. 304-305, Paris 1857.

² C'est nous qui soulignons.

³ Corbière (abbé), op. cit., p. 333.

comportement moral et psychologique de l'individu plutôt que comme fait social. Et cette attitude s'explique tant par la tradition morale de l'Église et son ignorance de toute connaissance théorique en économie politique que par son engagement dans les formes alors valables, mais déjà sur le déclin pourtant.

« Je ne reconnais donc comme causes spéciales du paupérisme que l'inobservation des lois dont l'ensemble constitue la morale, et que l'absence des principes et de pratique dont le christianisme prescrit et assure l'accomplissement. »¹

Enfin, la misère, une des formes du fait général de la douleur, trouve sa justification dans des considérations d'ordre historique, philosophique et, par dessus tout, théologique.

« Comme toute douleur humaine, la misère se présente sous deux aspects : châtement et épreuve. Née de la violation des lois imposées à l'être moral, la misère est un châtement divin dont la justice est évidente. »²

Arrivée au terme de son argumentation et à la reconnaissance de « l'évidente justice de la misère », l'Église se sent dès lors en droit de parler du « pauvre honteux » tout en restant, selon elle, en parfait accord avec la tradition évangélique.³

Considérées dans leur aspect purement économique et social, ces thèses sont un exemple frappant de la confusion inhérent à toute analyse et à toute affirmation fondée sur les modalités d'un mécanisme économique et social disparu, et soulignent nettement à quel point des vérités issues des temps de l'esclavage et de la féodalité peuvent s'égarer dans un milieu économique et social à structure nouvelle. Ces thèses permettent aussi de juger dans quelle mesure l'Église a servi la cause du libéralisme et de son corollaire d'intérêts particuliers et d'affirmations irrationnelles.

Pourtant il va de soi que la misère ne peut être exclusivement considérée comme l'effet de la dégradation morale. D'autant plus que cette affirmation équivaldrait implicitement à la reconnaissance de la richesse comme l'effet de l'épanouissement moral. Il s'agirait là évidemment d'une classification absolue par trop simpliste et toute gratuite que la moindre connaissance de la réalité sociale infirmerait rapidement. D'où

¹ Corbière (abbé), op. cit., p. 334.

² R. P. Delaporte, Le problème économique et la doctrine catholique, p. 374, Paris 1867.

³ Cf. p. ex. Celui qui travaille sera rassasié de pain, celui qui se plaît dans l'oisiveté sera rempli de misère, Prov. XXVIII, 19.

la nécessité de formuler des restrictions substantielles à la validité de la définition.

«...Toute misère n'est pas criminelle. Il serait aussi injuste de voir dans tous les indigents des coupables que de juger tous les malades victimes d'excès honteux.»¹

Assisterons-nous dès lors à un changement radical dans l'attitude de l'Église ? En examinant le problème sous cet aspect nouveau, nous constatons une poussée dans le sens de l'affirmation de la valeur utilitaire et éducatrice de la misère.

«La misère a sa place assignée dans l'œuvre de l'éducation morale de l'humanité.»²

A la limite, un des princes de l'Église ira jusqu'à évoquer le diable des princes, illustrant ainsi de manière saisissante le grand combat entre forces anciennes et nouvelles, cette lutte où la plupart des protagonistes n'hésitent pas à utiliser n'importe quelle arme à leur portée sans se soucier de leur provenance.

«Les lois les plus utiles dans un État qui veut être libre, dit Machiavel, sont celles qui maintiennent les citoyens pauvres... L'histoire est là pour montrer la vérité des principes de Machiavel», conclut l'auteur de ces lignes, Mgr. Landriot, Archevêque de Reims.³

En résumé, nous constatons d'une part une incompréhension totale de la condition ouvrière au XIX^e siècle, et, d'autre part, une notion de la pauvreté contenant trois éléments distincts, sinon incompatibles l'un de l'autre.

- a) La pauvreté comme transfiguration, transsubstantiation du pauvre à la personne du Christ.
- b) La pauvreté comme châtimement du comportement non-conforme aux préceptes moraux établis.
- c) La pauvreté comme produit de la nécessité historique et comme instrument de l'achèvement humain et social.

b) Richesses et principe de charité

Quant à la richesse, quant aux riches, nul besoin de faire appel à la résignation et à son rôle théologique, mais le seul souci de l'Église paraît résider dans sa justification aux yeux des pauvres. Ainsi la richesse con-

¹ R. P. *Delaporte*, op. cit., p. 384.

² R. P. *Delaporte*, op. cit., p. 410.

³ Mgr. *Landriot*, op. cit., 12^e conférence, p. 274.

sidérée comme don divin – comme le faisait également la doctrine calviniste – comme don que l'homme, malgré les abus, n'a pas le pouvoir de corrompre substantiellement, demeure dans son intégrité primitive et conserve son utilité providentielle.

Ce qui nous intéresse surtout, c'est le fait de la coexistence dans une société chrétienne des riches et des pauvres et l'explication de cette inégalité, sa justification même, par l'Église de France au XIX^e siècle.

«Il faut dans la société des riches et des pauvres (...). Il faut cette inégalité providentielle qui permet à celui qui a plus de jeter une splendeur vivante sur les choses sociales, de donner à certaines œuvres cet éclat, cette magnificence qui entrent comme condition nécessaire, dans la vie des grandes nations. Si tout le monde était riche, rien ne brillerait plus; ce serait comme l'univers, s'il n'y avait que des soleils pour toute créature; on serait inondé de lumière et rien ne serait beau. L'inégalité est donc une des conditions de l'harmonie du monde; elle est aussi une nécessité des relations. Une société est une échelle; il faut des degrés inférieurs et d'autres plus élevés.»¹

L'inégalité providentielle, sans doute un des plus étonnants paradoxes de cette époque, indique que l'Église est en passe d'élaborer une doctrine, pour ne pas dire une théologie, de la différenciation des classes. La source la plus profonde de conflit entre les classes pauvres et laborieuses et l'Église réside aujourd'hui surtout dans les divers sentiments et ressentiments tirés de ce souvenir. Par la suite, l'Église se mettra en face des réalités nouvelles et inventera des solutions neuves au lieu de s'abriter derrière les précédentes ou d'en prendre le contre-pied. Mais bornons-nous, pour l'instant, à examiner si l'attitude de l'Église au XIX^e siècle n'était pas davantage qu'une négation systématique et radicale des aspirations nouvelles, pas davantage qu'un rejet de tout évolution devant infailliblement mener à la transformation du corps social.

L'Église, malgré un décalage évident entre la pensée et l'action, n'a jamais cessé de poursuivre son but premier et s'est toujours efforcée d'édifier une cité plus harmonieuse en partant du cœur même de la cité existante, en essayant d'insuffler l'esprit chrétien à l'intérieur des structures établies.

«Contre la misère provenant du vice, le remède tout-puissant est depuis longtemps découvert: c'est la vertu.»²

¹ Corbière (abbé), op. cit., p. 435.

² R. P. Delaporte, op. cit., p. 392.

«La vertu qui les produit toutes ou l'excellence, le caractère et les délices de la charité chrétienne.»¹

Ainsi la charité authentique est, ontologiquement et en acte, une manifestation de la foi. Aucune puissance coercitive ne l'appuie, elle dépend avant tout des dispositions psychologiques des individus, son vrai sens se traduit moins par un geste de la main que par la disposition naturelle à vouloir du bien au prochain. Ce n'est qu'à partir de ces données essentielles que le principe de charité pouvait être considéré comme apte à remédier aux maux de l'humanité souffrante. Il appert néanmoins que le XIX^e siècle a accaparé ce principe pour un usage politique particulier et l'a vidé de toute substance chrétienne réelle. En plus des considérations d'ordre éthique que d'aucuns considèrent comme un apaisement de la conscience bourgeoise, des motifs matériels commandent tout aussi impérieusement la bienfaisance, la charité aux privilégiés de la société. La sécurité de leurs personnes, la conservation de leurs biens, la défense de leur position leur font une loi de prudence de soulager l'infortune et de contribuer à l'atténuation de la misère par la pratique de la charité.

«C'est à ceux qui ont la fortune de faire à ceux qui ne l'ont pas la juste part qui est due à l'humanité souffrante; c'est à eux de prendre tous les moyens de soulager et de prévenir la misère dans leur propre intérêt et dans celui de la conservation de leurs richesses.»²

L'Église se compromet enfin au point de rappeler à ceux qui pratiquent la charité que les sommes allouées par un sentiment de commisération profitent en dernière analyse à ceux qui les ont fournies.

«Des financiers à courte vue demandent à quoi servent les sommes allouées à l'entretien du culte. Elles servent à soutenir l'influence de la religion et dès lors, les allocations faites au culte sont un placement qui donne à une société des gros intérêts. C'est ce que sentent tous les gouvernements qui ne veulent pas se suicider.»³

S'adressant au monde capitaliste, l'Église rappelle le «caractère très lucratif de l'aumône».

«Dans ce négoce d'une espèce toute nouvelle qu'on appelle l'aumône, il n'y a aucun danger à courir: une fois la somme engagée, nous n'avons plus à nous en occuper. Dieu se charge de tout, il préserve notre

¹ *H. Lebon*, *La vertu qui les produit toutes, ou l'excellence, le caractère et les délices de...*, Paris 1856.

² *Breton F.*, *Économie Charitable*, pp. 24-25, Paris 1867.

³ *R. P. Delaporte*, *op. cit.*, pp. 393-394.

argent de toute chance défavorable, sans que nous ayons à nous inquiéter de rien. Nos fonds sont placés dans les trésors du Ciel, et ils n'ont rien à craindre.»¹

Considérer la charité comme «un commerce qui rapporte à la fin de l'année des sommes énormes et sans aucun péril pour le bailleur de fonds», c'est en même temps rompre avec ce peuple qui demain étanchera ailleurs sa soif de croyance, de compréhension, d'obéissance même.

C'est pourquoi la connaissance de l'attitude de l'Église face aux problèmes sociaux du XIX^e siècle fait prendre conscience de ce vide que le communisme a bien souvent comblé en France, car l'engagement de l'Église dans les particularités politiques, sociales et économiques du siècle dernier signifia pour beaucoup une abdication à son universalité.

Nous nous sommes placés jusqu'ici surtout au point de vue de la solidification et du maintien du monde social existant, il nous appartient d'analyser l'interprétation donnée à la charité en tant qu'*obligation*, ainsi que de préciser la rigueur de cette obligation.

«L'assistance est un devoir. (...). Le précepte de l'aumône oblige sous peine de péché mortel.»²

Ce qui dans le langage théologique se trouve exprimé par cette formule possède donc un caractère d'obligation. Il importe néanmoins de définir de façon plus précise ampleur et limites de cette obligation. Entre toutes les définitions plus ou moins incohérentes et imprécises, hésitantes et souvent contradictoires, nous avons retenu celle qui nous paraît le plus généralement admise: la charité et l'aumône consistent dans le devoir, l'obligation du riche de donner au pauvre le *superflu* de ses richesses.

«L'aumône, qui, par rapport au pauvre, est un devoir de charité et de miséricorde, est par rapport à Dieu, un devoir de justice. (...) La théologie m'apprend que, dans les nécessités communes des pauvres, c'est le superflu des riches qui doit faire la matière de l'aumône. (...) (L'Église a toujours regardé le superflu comme un bien qui appartient aux pauvres, comme un bien dont les riches sont seulement les dépositaires et les distributeurs.»³

Mais là encore l'Église du XIX^e siècle a tenu compte de ces prescriptions morales en les interprétant de façon très lâche, très vague de sorte que leur contenu devint pratiquement insignifiant.

¹ Mgr. Landriot, op. cit., pp. 116-117.

² R.P. Delaporte, op. cit., p. 441.

³ R.P. Bourdaloue, Conférences de Notre-Dame de Paris.

«...l'ensemble des Théologiens reconnaît qu'on n'est pas tenu de faire l'aumône avec ce qui est nécessaire à la conservation et à la décence de notre position sociale.»¹

Ainsi, dans ces conditions, en quoi consiste le superflu dans une société hiérarchisée dont la structure doit rester inchangée et dans une économie capitaliste, dynamique et expansive, caractérisée par la prévision, les réserves de liquidité, les investissements, les fluctuations monétaires et où surtout aucune redistribution de la fortune ne doit se produire ?

Incontestablement nous sommes en présence d'un contraste frappant entre les devoirs imposés aux pauvres et ceux « accordés » aux riches. La signification de cette attitude antinomique dépasse le cadre économique et social, elle est également le symptôme de la désagrégation des valeurs héritées des temps où la religion et la morale influaient encore sur le comportement des hommes. Le XIX^e siècle détruisait, sans encore connaître les forces qui remplaceraient celles qui avaient fait leur preuve.

Chapitre IV

L'accaparement politique du principe de charité

Le sujet que nous abordons maintenant est celui de l'individualisme, du caractère privé de la charité. En ce siècle dominé par la hantise du socialisme qui menace les fondements de la propriété privée, il paraît évident que l'Église, dans la trame des événements, sert, une fois de plus, de base défensive à la conservation de l'ordre politique et économique établi. Pourtant l'affirmation du caractère individuel de la charité semble découler de façon naturelle de la logique traditionnelle de la pensée chrétienne. En effet, bien loin d'abandonner son idéal spirituel, l'Église défend en conformité avec sa doctrine le caractère privé et individuel de la charité. Néanmoins l'interprétation libérale et conservatrice du principe de charité, tout en reposant sur les valeurs immanentes de la vertu de charité, découle en même temps d'une intention politique particulière et étrangère au contenu de cette vertu. Il s'agit donc là d'une contradiction interne créée par la réunion de deux motivations antinomiques, inconciliables, à savoir la revendi-

¹ Mgr. Landriot, op. cit., p. 59.

cation d'universalité de la théologie et la somme des intérêts particuliers à une classe minoritaire. En fait, l'affirmation de l'aspect individuel du principe implique en elle-même essentiellement une allusion et une prise de position quant aux nouveaux courants de pensées politiques et sociales et accaparant la substance spirituelle pour la mettre au service d'une idéologie particulière.

«La charité doit donc être libre; en comprimer le développement, c'est violer un droit inaliénable.»¹

Cette notion de charité repose sur les assises de la «liberté-sujet» ou «liberté-condition» (G. Lukacs) qui, en tant que postulat vital, laisse l'homme libre de faire, rationnellement parlant, ce qu'il veut, de faire ce qu'il doit lorsqu'on le situe en fonction de sa finalité suprême.

«Pour que la charité soit puissante, il faut qu'elle soit croyante, et par conséquent, qu'elle soit libre; pour qu'elle soit innocente, il faut qu'elle soit temporellement désarmée, qu'elle soit affaire de la vie privée, et par conséquent qu'elle soit libre. La liberté de la charité fait seule l'innocuité de la charité.»²

Ainsi se trouve exprimé, ou plutôt replacé au premier plan des considérations philosophiques et politiques, cet antagonisme entre la civilisation existante et celle dont l'embryon se situe encore dans les idées révolutionnaires. Ce qui se traduit par l'identification instinctive par les classes établies – et l'Église – de l'extension des pouvoirs politiques publiques et de l'acheminement vers le communisme.

«L'étendue que, dans la situation actuelle des esprits en France, il convient de donner aux attributions des pouvoirs civils doit se borner aux matières concernant le maintien de l'ordre, de la justice et des principes sur lesquels la société a son fondement. Cette restriction de l'autorité souveraine (...) préviendra l'invasion du communisme dans le gouvernement, car sous le prétexte de l'unité administrative et du besoin d'une forte centralisation, on nous conduit au despotisme abrutissant de Fourier, de MM. Louis Blanc et Proudhon. Du jour où les chefs de la nation seraient constitués maîtres suprêmes des ateliers, pourvoyeurs uniques des secours charitables, la société tomberait en ruine, l'homme perdrait toute dignité et toute activité.»³

¹ Corbière (abbé), op. cit., p. 427.

² C. de Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, p. 383, Paris 1854.

³ Corbière (abbé), op. cit., p. 443.

On comprend qu'en face d'une telle réaction, le rappel du caractère libre et individuel de la charité ait moins servi à des fins intrinsèquement dogmatiques qu'à la construction d'un moyen de défense contre le danger d'immixtion des pouvoirs publics dans le soulagement de la misère et de toutes les conséquences politiques et économiques que cela entraînerait.

«La charité est de prescription divine; elle a sa règle dans la religion et sa sanction dans la conscience de l'homme. En gênant son exercice, en arrêtant son expansion, on s'oppose à l'accomplissement d'un devoir sacré. Ce devoir, il est vrai, est purement moral et volontaire; mais par là-même il réclame une liberté large et féconde qui ne peut avoir d'autres limites que l'intérêt et les droits de la famille et de la société.»¹

Pour donner davantage de poids à sa pensée politique, l'Église établit pour la première fois une nette dissociation de valeur entre les termes de justice et charité, en les situant chacun dans une sphère particulière. Selon cette distinction, la justice se trouve définie comme étant la vertu qui oblige à rendre à autrui ce qui lui est dû, ce qui lui appartient par un droit rigoureux. La charité, au contraire, est une vertu toute de bienveillance; son exercice, loin d'être prescrit par un droit acquis au prochain, en suppose l'absence.

«Les pauvres n'ont pas de droit à être assistés; ils n'ont à cet égard aucune créance ni sur les particuliers ni sur l'État. Les dons qui leur sont accordés sont tous gratuits. Ils ne sont pas conséquemment susceptibles d'être exigés au nom de la loi. Celui qui refuserait l'aumône, bien que dans certains cas il violât le précepte de la charité, ne saurait être justifiable aux tribunaux civils. Il serait responsable envers Dieu, mais non devant la justice humaine; car son obligation uniquement fondée sur la morale et non sur le droit proprement dit, n'est pas de nature à être fixée par une sentence publique. Mais ce que la justice ne prescrit pas, la charité peut le demander.»²

Il est difficile, dans ce siècle de mollesse et de dégénération sociale, où tout est fardé et déguisé, de saisir le sens exact des paroles énoncées. Pourtant, il semble qu'en dernière analyse le champ de justice diffère foncièrement de celui de la charité. — Ainsi l'on peut violer la loi de la charité «jusqu'à être un scélérat, sans rencontrer un droit de justice, un droit transférant la propriété.»³ La signification de cette prise de position est fondamentale, car l'Église, affirmant que le piétinement

¹ *Corbière* (abbé), op. cit., p. 423.

² *Corbière* (abbé), op. cit., p. 383.

³ R. P. *Delaporte*, op. cit., p. 387.

d'une vertu théologique n'inquiète nullement les relations séculaires, se met ici encore à la disposition des classes établies et, partageant leurs conceptions, *oppose le principe de charité aux premières d'instauration de politique sociale*. La notion qui se dégage de cette atmosphère tout empreinte de libéralisme, c'est-à-dire de non-interventionisme repose sur l'affirmation que le premier devoir du gouvernement est de laisser la plus grande liberté possible à la charité, de n'entraver en rien l'action des citoyens. A la limite, la charité légale ne doit intervenir qu'en cas d'impossibilité ou d'impuissance de la charité privée. Nous retrouvons ici l'entité des principes établis par Malthus, ensemble ayant servi d'arme de grande portée dans les luttes politico-sociales du XIX^e siècle.

«La charité légale est condamnée et par la science économique et par l'intérêt bien compris de la morale, de la religion et des pauvres. Son intervention, même dans le cas où l'insuffisance des dons obtenus par la charité privée la rend nécessaire, doit se borner à accroître les fonds destinés au soulagement des malheureux. Là s'arrête sa mission: il faut que l'État abandonne le soin de distribuer les sommes allouées sur son budget, et qu'il les confie à des personnes indépendantes par leur position et n'agissant point comme ses délégués.»¹

Effrayée par le spectre de plus en plus menaçant du socialisme, consciente de l'insuffisance des moyens dont la charité privée dispose et faisant preuve d'une subtilité politique incontestable, l'Église désire accepter les deniers de l'État tout en rejetant son influence. L'État doit accorder une protection «respectueuse et discrète», subsidiaire et effacée, aux entreprises charitables qui tiennent avant tout à conserver leur caractère privé et indépendant. Quant au droit à l'assistance, tel qu'il a été défini par la Constitution de 1848, la simple évocation de son nom déchaîne auprès des représentants de l'Église des tempêtes de protestations. L'on cite alors Lamartine qui, dans une diatribe demeurée célèbre, s'écriait:

«Oeuvres chimériques, immorales, fanatiques, inconséquentes faisant beaucoup de mal au peuple!»

Toute assistance est alors considérée comme un don et il est inconcevable que l'indigent puisse exiger des riches la cession gratuite d'une part de sa fortune, du «fruit de son travail». L'assistance n'a point sa source dans une revendication, mais dans la spontanéité et la liberté d'un acte individuel.

¹ Corbière (Abbé), op. cit., p. 465.

«La ressource du pauvre n'est pas dans son droit; elle est dans le devoir des riches; par conséquent, elle est dans la force qui amènera le riche à remplir ses devoirs, et là seulement.»¹

Donc, lorsqu'on parle du droit à l'assistance, seul l'individu actif le possède; mais non l'État qui ne doit jamais oublier la provenance des fonds dont il dispose. Le droit à l'assistance est par conséquent un droit de donner, et non un droit de prendre.

C'est en invoquant par ailleurs ce même argument concernant la fonction de l'État, c'est-à-dire en se réclamant du respect de la propriété privée que l'on parviendra à la conclusion de la non-immixtion de l'État.

«La fonction de l'État est toute protectrice: il procure l'ordre public, il le défend; il a été établi à cette fin par la Providence, et reconnu par la nation dans cette mesure; ni la Providence, ni la nation ne lui ont imposé l'obligation de s'emparer du bien du riche pour le transférer au pauvre, ce qui serait la négation de la propriété que l'État doit défendre et non pas ébranler.»²

Car, en effet, que signifie ce droit à l'assistance sinon une forme pure et simple d'expropriation et de nivellement des fortunes?

«Les trop grandes accumulations de la fortune publique en quelques mains sont un mal; mais sa trop grande dissémination en serait un autre non moins grave. Dans le premier cas, il y a plus de pauvres, mais dans le second cas il n'y aurait plus que des pauvres.»³

C'est un véritable feu roulant de critiques pleine de virulence que l'Église déclenche contre ce droit à l'assistance considéré en tout et surtout comme une œuvre destructrice de la propriété privée.

«L'assistance par l'État contient le socialisme. Prendre aux uns pour donner aux autres, c'est la négation de la propriété individuelle. On peut exproprier, moyennant une indemnité, un individu pour cause d'utilité publique; mais non prendre dans la bourse d'un citoyen cinq centimes pour les mettre dans la main d'un autre citoyen qui en a besoin.» Et l'on trouve en note: «La taxe anglaise des pauvres ne contredit pas ce principe. Il ne s'agit plus ici précisément d'assistance, il s'agit d'un danger public créé par le paupérisme; la taxe paie les moyens de police destinés à lutter contre ce danger; c'est une décime de guerre contre la misère qui menace de renverser l'orgueilleuse forteresse de l'opulence anglaise.»⁴

¹ R. P. *Delaporte*, op. cit., p. 388.

² R. P. *Delaporte*, op. cit., p. 408.

³ P. A. *Dufau*, *Lettres à une Dame sur la charité*, pp. 42-43, Paris 1847.

⁴ R. P. *Delaporte*, op. cit., p. 422.

Ou encore :

« Assister, qu'est-ce ? C'est travailler pour autrui (...). Mon travail ne fait qu'un avec moi ; le fruit de ce travail n'est autre que le travail incorporé à une portion de la matière première ; cette portion de la matière première, impropre par elle-même à tout usage utile, mon voisin n'y a pas droit ; la Providence le place comme moi devant le réservoir commun. Qu'il y aille puiser : (...). Droit à l'assistance !... N'est-il pas clair que l'affirmation du droit à l'assistance est l'affirmation du droit à revendiquer une portion des propriétés des non-misérables, l'affirmation du droit à faire travailler les non-misérables pour les misérables, en d'autres termes, l'assujettissement arbitraire des trois classes bien portantes à la classe malade, et finalement la négation du droit de propriété ? »¹

L'on remarquera tout d'abord avec quelle précision l'analyse ci-dessus fouille jusqu'au dernier recoin de la question du droit à l'assistance. Tous les éléments contenus dans les discussions concernant les aspects modernes de la politique sociale sont déjà contenus dans ce texte. Seules les conclusions diffèrent, étant chacune soumise à l'influence de l'état d'esprit régnant. A l'époque libérale, le souci de conservation se justifiait d'autant plus qu'un instinct portant juste et connaissance soudaine des lois économiques et financières savait parfaitement établir les relations existant entre les prélèvements fiscaux et la redistribution des fortunes. Les milieux bourgeois et conservateurs du XIX^e siècle attachent une grande importance au maintien du caractère neutre des finances publiques et, par conséquent, à l'intégrité de la répartition des fortunes. En fait, l'avenir montrera que certains, insuffisamment puissants sur le plan politique pour atteindre directement le but qu'ils se sont assignés, se serviront de la technique financière pour réaliser de biais la transformation de certaines institutions. Lorsque donc on affirme que « les sommes mises à la disposition de l'État sont enlevées aux contribuables »², il s'agit là moins d'un truisme banal que de la constatation du fait essentiel que l'évolution des finances publiques et de la politique fiscale est, en un certain sens, identique à la révolution sociale qui consacre la force des nouveaux groupes et l'affaiblissement des anciens qui étaient, jusqu'alors, à la tête des institutions tant politiques qu'économiques.

« C'est ainsi que la charité légale, après avoir grevé par l'impôt établi en faveur des pauvres, les artisans et les cultivateurs rangés et laborieux,

¹ Corbière (abbé), op. cit., p. 386.

² Corbière (abbé), op. cit., p. 345.

finirait par les décourager et par les jeter eux-mêmes au nombre des nécessiteux.»¹

Ou encore :

« Il ne faut pas croire qu'un droit rigoureux à l'assistance serait plus favorable aux pauvres. S'il venait jamais à être proclamé, il paralyserait le mouvement du travail et des affaires. L'artisan et le négociant, exposés à être compromis et expropriés par une nuée de fainéants dont le nombre s'accroîtrait sans fin, cesseraient de produire et de commercer. La propriété n'étant pas garantie contre les exigences des vagabonds et des dissipateurs, ne stimulerait plus l'activité des hommes intelligents et inventifs. Les indigents, loin d'être mieux secourus, verraient étendre leurs rangs ; ils ne trouveraient plus, pour être soulagés, ni les produits de leur travail, ni les revenus des autres. Il n'y aurait plus de riches ; cependant ils sont nécessaires, comme les hommes vigoureux, les intelligences supérieures, les grands courages. Les biens disposés entre leurs mains passent graduellement entre celles des ouvriers, des fournisseurs, des nécessiteux. Il en est d'eux comme des sources qui coulent dans une contrée ; elles ne sont pas perdues pour les habitants parce qu'elles sont recueillies dans un bassin ; au contraire, elles en sont mieux aménagées, et au lieu de s'évaporer, en demeurant isolées, sans avantage pour l'agriculture, elles reçoivent une destination utile.»²

D'autres insistent de leur côté sur le fait que l'ingérence de l'État dans la pratique de la charité aboutit inévitablement à la dépravation morale de ceux qui en profitent et, par voie de fait, à la paralysie du mécanisme économique.

« La charité légale, dans son imprudence, entreprend une œuvre impossible, et elle détourne de la tâche les ouvriers les plus puissants qui pourraient seuls l'accomplir. (...) Promettre aux hommes de subvenir en toutes circonstances à leurs besoins et leur garantir l'existence, c'est encourager le vice, la dissipation, le désordre ; c'est en langage d'économie, politique, instituer une prime contre l'économie, les sages calculs, enfin la prudence dans les mariages : Tous les sentiments de mutuelle bienveillance, toutes les douces et admirables vertus de l'exercice de la charité, disparaissent avec le système d'une analyse légale.»³

Certains allèguent, en des affirmations obscures dans leur logique comme dans leur sens, que l'indigence est, tant historiquement que théoriquement, le produit de la charité légale.

¹ *Corbière* (abbé), op. cit., p. 346.

² *Corbière* (abbé), op. cit., p. 384.

³ *Duchatel*, *Considérations d'économie politique sur la bienfaisance, ou de la Charité dans les rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, p. 132, Paris 1836.

«Pour qu'il existât un certain nombre de familles incapables de se procurer par elles – mêmes le strict nécessaire, il fallait qu'une partie du revenu des riches eût été préalablement distribué à des pauvres par la bienfaisance publique.»¹

La nébulosité évidente de ces termes dissimule pourtant assez mal la raisonnement qu'avaient trouvées, dans les milieux représentatifs de l'Eglise du XIX^e siècle, les conceptions rigides d'un Ricardo ou d'un Malthus concernant la bienfaisance.

Enfin, la sonorité métaphysique des arguments moraux, continuateurs des arguments politiques et économiques, achèvera de condamner la charité légale qui était bien la première tentative de politique sociale.

«La philanthropie contemporaine s'adresse plus au corps qu'à l'âme, et soigne ses malades, soulage ses pauvres, absolument comme en un atelier l'on répare, l'on refait les machines détraquées.»²

A cette affirmation correspond l'énonciation des caractères désagrégeants de la charité légale.

«La charité officielle ne rattache par aucun lien le donateur à l'obligé; elle abandonne le pauvre sans aucun recours à ses souffrances de cœur, peut-être à son abaissement moral; elle fonctionne un peu comme une machine qui jetterait quelques gros sous tantôt à gauche, tantôt à droite, sans savoir clairement où ils tombent et s'il en tombe assez ou trop. La charité officielle empêche de mourir, elle ne sauve pas.»³

Enfin, justifiant le terme d'«amour» qu'elle ajoute à la conception de la charité chrétienne, l'Eglise s'élève contre la froideur de la charité légale, évoque les particularités affectives de la charité chrétienne.

«Je plains les malheureux qui, dans leurs nécessités, ne trouvent que les secours de l'administration civile, sans une intervention de la charité chrétienne (...). Là où manquera la charité chrétienne, une bonne administration obtiendra sans doute ponctualité, exactitude, tout ce que l'on peut demander à des hommes qui reçoivent un salaire pour servir: mais il y manquera une chose que rien ne remplace et qui ne se paie point: l'amour. Mais, nous dira-t-on, n'avez-vous point foi dans la philanthropie? Non; car ainsi que l'a dit M. de Châteaubriand: la philanthropie n'est que la fausse monnaie de la charité.»⁴

¹ *Cherbuliez*, Dictionnaire de l'Économie Politique tit. Bienfaisance Publique, p. 164.

² *Chabant* (abbé), L'Amabilité, ou la Pratique de la Charité, p. 111, op. cit., Paris 1863.

³ *Mme de Gasparin*, Il y a des Pauvres à Paris... et ailleurs, Paris 1846.

⁴ *Balmès*, Le Protestantisme, comparé au Catholicisme, tome II, p. 165.

Ou encore :

« La différence incalculable qui se trouve sous tant de rapports entre la charité religieuse et morale qui prévoit tout, qui descend dans tous les petits détails, qui joint le sentiment au bienfait matériel (...) et la charité légale froide, impassible, aveugle, s'il faut le dire. »¹

Il est dès lors possible de résumer l'attitude de l'Église comme suit : la charité légale est considérée comme insuffisante, dangereuse et non-conforme aux principes chrétiens. Elle doit se borner à intervenir subsidiairement dans les pratiques qui doivent rester indépendantes et individuelles. Quant au droit à l'assistance, posons une dernière fois la question : les indigents ont-ils, d'après les vues de l'Église, droit au soutien de l'État, c'est-à-dire à un développement de la *politique sociale* ?

« Oui, disent plus ou moins ouvertement, depuis Grotius et Montesquieu, tous les publicistes qui veulent refondre la société chrétienne dans le moule païen, et font de l'État le père nourricier de tous les citoyens, obligé à leur fournir subsistance assurée, nourriture, vêtement convenable et genre de vie qui ne soit point contraire à la santé.

Non, répondent de concert le droit naturel et la législation divine. »^{2 3}

L'on ne saurait être plus catégorique : Que ce rejet émane de ceux qui estiment que l'inconciliabilité irréductible du droit à l'assistance et de la charité religieuse est un postulat nécessaire à la conservation du caractère spontané, affectif, individuel et libre d'une des vertus premières du christianisme est tout à fait compréhensible. Mais que ce rejet soit également le fait de ceux qui estiment que l'actualisation de l'idéologie socialiste ne saurait être acceptée par la structure sociale particulière où l'Église se trouvait fortement engagée au XIX^e siècle, voilà qui est également compréhensible, mais qui requiert plus large commentaire.

L'origine de cette attitude rigoureuse et inflexible envers le droit à l'assistance s'explique tant par des motifs avoués que par des motifs dissimulés.

Parmi les motifs affirmés, l'on reconnaît aisément le souci d'opposer aux solutions collectives, c'est-à-dire quantitatives, du socialisme la solution individuelle, c'est-à-dire qualitative, du christianisme. Ici, l'Église ne fait donc que défendre la conception essentialiste qui est la

¹ O. Egron, *Le Livre du pauvre*, p. 92, Paris 1847.

² C'est nous qui soulignons.

³ R. P. Delaporte, op. cit., p. 385.

sienne. Parmi les motifs dissimulés, nous trouvons ceux qui visent au maintien de la propriété privée alors exposée à la menace naissante d'expropriation et de redistribution collective.

C'est donc dans cette ambiance d'un capitalisme et d'une bourgeoisie sur la défensive qu'il faut chercher les mobiles essentiels de cette fougueuse prise de position de l'Église du XIX^e siècle à l'égard du droit à l'assistance et de son corollaire tant philosophique que politique et économique.

Chapitre V

Conséquences générales de l'interprétation donnée au principe de charité par l'Église du XIX^e siècle

Nous avons essayé de démontrer, dans les chapitres précédents, dans quelle mesure la substance réelle du principe de charité avait été altérée par l'ambiance économique, sociale et politique qui régnait au XIX^e siècle. En fait, nous continuons à nous trouver en présence d'un étonnant paradoxe: alors qu'incontestablement la réalité sociale et économique s'éloigne de plus en plus du champ de réalisation conceptuel du principe de charité, la continuité philosophique et théologique du principe ne se trouve pour ainsi dire pas compromise dans son être métaphysique. Il ne nous appartient pas d'entamer ici une discussion théologique, mais, du point de vue de l'historien des doctrines sociales, il est sans doute légitime de rappeler que toute fuite dans un «devrait-être» trop fortement accentué se sépare nécessairement du comportement historique de l'homme et crée un vide autour de sa présence dans le temps. L'esprit se situe sur un sommet de plus en plus inaccessible à tout effort humain et finit par se détacher des bases matérielles sur lesquelles il repose. En somme, n'est-ce pas là tout le problème de l'organisation de la société civile que l'Église n'a jamais pu résoudre complètement? – La pure spiritualité est indifférente au comportement historique, permet par conséquent des accaparements particuliers sans opposition à son universalité. Le XIX^e siècle montre, pour la première fois dans l'histoire, à quel point cet état de choses peut compromettre la pensée chrétienne qui, pourtant, lui est toujours extérieure.

Quant à l'interprétation exagérément optimiste du principe de charité, elle a sa source dans la très vive confiance dont témoignèrent, au siècle dernier, les classes établies, auxquelles l'Église s'était adjointe,

dans leur destinée, leur force ou, ce qui revient au même, dans la faiblesse des autres. Tout préoccupées d'elles-mêmes et de leurs propres intérêts, ces classes en arrivèrent à imaginer que seuls comptent dans la société ceux qui ont des intérêts identiques aux leurs. Si les principes d'égalité, de liberté, d'unité et autres ont cours, ils n'ont pas de valeur humanitaire absolue. Délibérément accaparés, ils ne dépassent guère les limites d'une société fermée et exclusive, celle de la bourgeoisie. Il fallait donc disposer de grandes forces dans le présent et d'une grande confiance dans l'avenir pour forcer toute l'ampleur d'une idée dans ce cadre étroit pour identifier Liberté et Égalité avec liberté et égalité bourgeoises. Ce fut là l'erreur fondamentale de l'Église que de vouloir fortifier sa position à l'intérieur d'un édifice déjà ébranlé et de délaissier les masses extérieures prêtes à se cristalliser et à se substituer aux forces usées.

Certes il fut un temps où l'on put contenir les opprimés, les affamés, les miséreux en leur montrant la croix et le ciel. Mais quand la vue du ciel ne dit plus rien aux âmes, où trouver une barrière à la force brutale, à la puissance du nombre et aux déchaînements des sentiments et ressentiments refoulés et compressés en une masse explosive? La force et la faiblesse d'une religion résident en tout et pour tout dans la spiritualité de ses membres, et, sans ce substratum surnaturel, toute proposition religieuse, qu'elle soit d'ordre social, politique, économique ou autre, n'apportera qu'insuffisance aux volontés rationnelles.

Pourtant la question subsiste: même en ce siècle où la croyance se trouvait de plus en plus menacée par le rationalisme, où l'ouvrier, le pauvre et le malheureux pensaient de plus en plus au paradis qu'ils pouvaient obtenir sur terre, quelles étaient les possibilités offertes à l'Église de conserver son influence sur le cours de l'histoire? Que serait-il arrivé si des torrents de vérité, d'espérance et d'amour, et non pas d'arides justifications métaphysiques et politiques, s'étaient déversés sur les classes désavantagées par l'évolution historique?

Nous pensons – et ce faisant, nous sommes conscient de toute la subjectivité de cet argument – que le moteur de perfectionnement moral restait acquis dans le principe de charité, mais que son usage a été déformé, et par cela même, rendu peu efficace. L'instinct se rebellait contre la foi, la passion alternait avec «l'amabilité chrétienne». Car ce qui caractérise la psychologie des classes attachées à l'ancien régime, c'est bien l'absence de tout sentiment de solidarité, suite normale d'une

psychose d'insécurité contractant chaque cellule du corps social sur elle-même. Le matérialisme en doctrine, l'égoïsme en morale, l'isolement en politique font que le principe de charité se trouve en contradiction, dans son essence, avec le milieu qu'il doit dominer, mais qui, en réalité, l'affaiblit et le déforme.

En plus, la faiblesse des activités pratiques de la charité est manifeste. Les institutions charitables étaient nettement insuffisantes à surmonter la misère, et même les ministres de l'Église ne s'intéressaient qu'en petit nombre au problème social. Ainsi, au milieu du siècle, il n'y avait guère plus de dix prêtres à Paris qui s'occupaient activement et exclusivement de la classe ouvrière.

L'Église, aux prises avec les grands problèmes sociaux du siècle, se devait de prendre position un jour ou l'autre. En attendant, ce que l'Église ne faisait pas officiellement, des catholiques vont le réaliser. On assiste alors à une profonde transformation de la pensée catholique : elle accède à l'idée que l'humanité progresse ; elle en vient à penser que ce progrès a pour germe l'Évangile et que le catholicisme est à l'origine de tous les perfectionnements sociaux, même si leurs initiateurs se sont séparés de l'Église.

Ainsi naîtra, en dehors et – nous l'avons démontré – contre l'Église, le Catholicisme social.

Cette conception nouvelle vise à modifier les anciens usages, à renoncer aux vieilles coutumes, à répudier l'aumône pure et simple, trop imprégnée de paternalisme, en bref à remédier aux effets insuffisants, trop souvent dangereux, de la charité privée pour adopter la bienfaisance collective et organisée. Quant à l'aide de l'État, on ne la considère non plus comme dangereuse, mais comme nécessaire et indispensable.

Au total, ce que des catholiques sont en train de dégager, ce sont les grandes lignes de cet édifice que l'Église adoptera elle-même en 1891, opérant ainsi un retournement fondamental dans sa pensée sociale qui, dès lors, ne fera plus que développer les thèmes contenus dans l'Encyclique *Rerum Novarum*. La tâche est ardue pourtant, car, instruit des erreurs du passé, il s'agit maintenant de réconcilier l'Église avec la société moderne.

III^e PARTIE

Le Principe de Charité au terme de l'évolution capitaliste

Dès le début du XX^e siècle, les doctrines sociales vont s'engager dans une voie où leurs convergences prendront un aspect de plus en plus concurrentiel, voire même antagoniste. Due, en partie du moins, au développement extrêmement vigoureux de la pensée marxiste, une refonte, une purification des conceptions philosophiques et, en l'occurrence, théologiques dans leur prolongement social et économique se fait impérieusement sentir. Le compromis, le vague, l'éclectisme et la nébulosité intellectuels cèdent le pas à une incontestable franchise, simplicité également, dans le domaine de la pensée sociale. Le XIX^e siècle avait abouti à un net décalage entre la pensée et l'action; il semble maintenant que ce qui apparaissait alors comme inconscience ne soit plus admissible à moins d'être considéré comme mauvaise foi. Il n'est nullement besoin de se déclarer partisan, où même sympathisant, du marxisme pour reconnaître loyalement que ce dernier a largement contribué à secouer la pensée contemporaine d'une sorte de léthargie dans laquelle elle s'était trop longuement complue. La fermeté, le synchronisme, l'auto-critique et l'extrême rigueur terminologique du matérialisme dialectique imposa à toutes les catégories d'idées l'urgente nécessité de se re-définir, de se re-penser afin de se mieux connaître et d'être en mesure de défendre leurs propres valeurs. Et cette affirmation est valable pour tout le comportement général de la civilisation occidentale sous sa forme actuelle...

Nous savons avec quelle véhémence et avec quel courage les papes «sociaux»¹ n'ont pas hésité à dénoncer tous les paradoxes des conditions sociales existantes et leur inconciabilité avec l'entendement chrétien. C'est avec une saisissante franchise spirituelle, une critique fortement empreinte de réalisme social que les Encycliques dénoncent

¹ Cf. Encycliques et Messages Sociaux (Léon XIII, Pie XI, Pie XII). Collection des Grands Économistes. Textes choisis et Préface par H. Guitton, Libr. Dalloz, Paris 1948.

non pas un ensemble de valeurs, mais plutôt l'angle de vue sous lequel les valeurs apparaissent à la conscience, une perspective irréductible sur les valeurs elles-mêmes.

Cette critique, à laquelle s'adjoint une autocritique non moins avouée, n'a donc rien de révolutionnaire, mais marque davantage le premier pas vers le renouvellement des composantes de la société selon les critères immanents à la pensée chrétienne.

Renouvellement ? Certes, mais l'on pressent – et il y a plus d'un accent qui ne trompe pas – que ce rétablissement de perspective comporte néanmoins une innovation importante. Innovation n'étant peut-être pas le terme exact, nous dirons plus volontiers qu'un projecteur est désormais braqué sur un motif de la voûte théologique, faisant jaillir en pleine lumière un fragment jusqu'alors plongé dans l'obscurité. Ainsi l'édifice consacré de longue date, se révèle sous un aspect nouveau et nous montre des lignes dont nous ne soupçonnions pas l'existence.

Il serait donc exagéré de parler ici d'un bond métaphysique. Le fait nouveau semble davantage consister en le rappel théologique et philosophique – la création politique éventuellement, et qui, d'ailleurs, est seule à être analysée ici – affirmant que le spirituel n'est pas en relation unilatérale avec le matériel, que cette relation n'est pas à « sens unique. »

Cette pensée nouvellement dégagée conserve évidemment la notion du primat de l'esprit sur la matière. Pourtant l'on accorde au naturel une fonction de réceptivité dont la variabilité dépend de la structure du naturel lui-même. D'où découle l'intention logique de modifier la base réceptive et de lui faire acquérir ses dispositions « optimales ».

D'aucuns trouveront ici un élément paradoxal s'intégrant subrepticement dans la conception finaliste du Christianisme. En effet, la présence du corps à l'esprit, littéralement son attachement à l'existence, n'est-elle pas contraire à l'essence même de la foi ? – Individuellement peut-être, répondront les Encycliques, mais l'Église croit devoir constater, malgré cela, que les relations socio-économiques, telles qu'elles se présentent à l'heure actuelle, sont anti-chrétiennes, et qu'elles imposent, ce qui est pire, un comportement individuel a-chrétien.

La société et ses institutions apparaissent comme un bloc hermétiquement fermé et imperméable à toute pénétration transcendente. Elle se damne collectivement. (J. Maritain).

N'est-il pas conséquemment dans le devoir même de l'Église de faire sauter les scellés, de briser les chaînes emprisonnant l'individu et

empêchant son plein épanouissement? Cette analyse du conditionnement de l'individu par le climat social où il se situe a conduit l'Église à adopter la notion de *réforme de structure*.¹

Sur le plan économique et social, le problème se concrétise et se précise dans la reconnaissance de la charité dite «institutionnelle».

Il est évident que, si l'on accueille la conception de l'institutionnalisme, le problème rationnellement posé des rapports sociaux se situe dès lors davantage dans le domaine de la justice que dans la charité. En un certain sens, le droit – c'est-à-dire ce qui relève de la justice – peut être considéré comme un ensemble de règles morales codifiées et dont l'observation est imposée par voie de coercition. Ayant admis cette première affirmation, l'on peut conclure qu'à un certain point de vue la justice est anti-sociale, non pas certes qu'elle combatte l'ordre social, mais parce qu'elle implique une déficience de la charité, qui est pour le chrétien la seule vraie base de l'ordre social, comme l'était déjà, pour Aristote, l'amitié de nature entre les hommes, nom païen de la charité.²

A la limite, c'est-à-dire dans une société chrétienne parfaite, et si «les hommes s'aimaient les uns les autres, conformément au précepte, c'est-à-dire comme ils s'aiment eux-mêmes, il n'y aurait plus entre eux de justice, car il n'y a pas de justice envers soi-même.»³

¹ Au risque d'empiéter ici le terrain purement théologique, nous croyons que, malgré l'affirmation de la suprématie de l'intériorisme individuel sur toute construction extérieure, la difficulté subsiste. Il s'agit de savoir si l'on ne se trouve pas présentement en face d'une concession envers un certain déterminisme social, sinon en ce qui concerne les individus, du moins en ce qui concerne la société, ce qui, par définition, revient au même.

Il importe de savoir, lorsque nous rapprochons la notion de «réforme de structure» de ce que nous avons appelé la dimension verticale de l'homme, si l'axe envisagé ne s'est pas quelque peu déplacé, passant de la verticale à l'oblique. En d'autres termes, le réalisme et l'efficacité sociaux ne se sont-ils pas développés au prix d'un certain affaiblissement du contenu purement spirituel de la pensée chrétienne? L'attitude chrétienne consiste en définitive à partir des exigences de la vie intérieure, pour en déduire vitalement, et par le dedans, la ligne de conduite qui s'impose dans le domaine social. Mais peut-on encore parler d'une emprise totale, absolue de la foi sur l'existence dès que l'on essaie de lui préparer le terrain?

L'affirmation positive d'un climat favorable comporte implicitement la notion d'un climat qui ne le serait pas, donc une négation. Ne ressort-il pas dès lors de cette affirmation un élément restrictif conférant à un absolu une certaine relativité qui, aussi limitée, aussi modeste soit-elle, n'en est pas moins incompatible avec cet absolu lui-même? Peut-on introduire dans le corps social une transcendance, alors qu'elle devrait jaillir de l'immanence même d'une manière absolument indépendante de cette dernière puisque, selon St. Thomas, celle-ci n'est que le reflet de celle-là?

² Les idées émises dans ce passage se rencontrent également le cours de M. Cuche. Semaine sociale, Paris 1928.

³ R. P. Sertillanges, Semaine Sociale, St.-Etienne 1911, loc. cit. par M. Cuche.

Ainsi cette justice sociale ou charité institutionnelle ne se conçoit-elle qu'à partir du moment où les qualités sociales de l'individu s'amenuisent au point de devenir insuffisantes et nécessitent les béquilles du pouvoir, à partir du moment où la société ne dispose plus des valeurs spirituelles nécessaires au maintien de ses rapports sociaux.

Si l'on a usé de la contrainte pour soumettre l'individu et la société à l'esprit de charité, c'est sans doute qu'il y avait lieu de croire que ceux-ci n'iraient pas d'eux-mêmes au-devant des devoirs que la charité leur impose.

Chapitre I

Critique et Autocritique

Depuis quelque soixante années, l'Église catholique de France se trouve engagée dans la voie ardue qui conduit progressivement à une de ces prises de conscience qui, trois ou quatre fois dans son existence, décidèrent de son sort même.

Un nouvel humanisme est en train de naître, et cet humanisme ne sera pas nécessairement chrétien. – Pour quelles raisons l'Église se trouve-t-elle dès lors en marge des nouvelles composantes de l'histoire? – Que faut-il faire pour que l'Église retrouve sa vitalité tant spirituelle que naturelle?

C'est, croyons-nous, de ces propositions liminaires que nous devons tirer l'explication de presque toutes les manifestations de la pensée sociale et économique de l'Église d'aujourd'hui; c'est bien ce problème qui est partout sous-jacent. On voit, que, s'il concerne les croyants, il intéresse vitalemment la société entière, État compris, au delà de tout prosélytisme.

Le grand mérite de l'Église est incontestablement d'avoir décelé, avant de songer à l'élaboration des programmes, les éléments opportunistes, les éléments hostiles à toute transformation dans son propre sein et d'acquiescer ainsi une souplesse la mettant virtuellement en mesure de se réadapter aux conditions nouvelles. – Grâce à cette autocritique, l'Église retrouvera une ligne lui permettant de se diriger vers un objectif clair.

Secteur par secteur, tantôt par des perceptions apostoliques émouvantes, tantôt par une méthodique investigation sociologique, l'examen s'est poursuivi chez les clercs et les laïcs dans une autocritique respectueuse et franche, parfois brutale, dont quelques mauvaises humeurs n'altèrent point la bonne santé.

Il s'agit en vérité de la liquidation d'un certain comportement chrétien, solidaire, siècle après siècle, d'un type d'humanité où tant bien que mal l'Église avait trouvé son assiette temporelle et ses voies d'expression, depuis ses conditions économiques jusqu'à cet humanisme occidental dont elle pensait avoir baptisé les valeurs éducatives. La voici qui observe, entregistre, ratifie les linéaments d'une humanité nouvelle, terre païenne, bien sûr, mais non pas par apostasie, car les ressources qui l'exaltent émergent – dans le monde du travail en tout premier lieu – d'une évolution que l'Église n'avait pas à promouvoir et qui d'abord l'a surprise, comme elle a surpris les autres sociétés établies.

Jadis elle avait été déconcertée par la naissance vigoureuse des communautés nationales, depuis la France de Philippe le Bel jusqu'à l'Italie du XIX^e siècle, elle qui avait traîné, de la féodalité à Metternich, le rêve d'un Saint-Empire ; aujourd'hui avec trop de lenteur, mais assez vivement par rapport au premier phénomène, elle discerne la formation de ces nouveaux types de groupements humains, où le travail à tous ses degrés devient le lien chaleureux et exigeant de communautés inédites.¹

Nous avons vu comment au XIX^e siècle la position de l'Église s'était actualisée dans des forces visibles et occultes qui avaient tendance à la mettre sous tutelle et à lui faire servir des coalitions d'intérêts particuliers. C'est que, si l'éternité domine l'histoire, les nécessités historiques, par leur convergence dans le temps vécu, peuvent étouffer cette notion d'éternité. Et ceci d'autant plus facilement que cette dernière se trouve dans un style et une structure fortement apparentés aux conditions médiévales : le maintien de la forme ne saurait se concevoir sans un certain immobilisme de l'esprit. C'est une loi de l'histoire conforme à l'expérience comme à la logique.

¹ Il importe d'apporter quelques précisions sur l'aspect contradictoire d'une puissance spirituelle revendicatrice de signification éternelle et, en même temps, trop profondément enracinée sur le plan temporel. Toute croissance étant discontinuë, se faisant par bonds pour retrouver un nouvel équilibre, le mouvement de croissance est oscillatoire. Au cours de ces oscillations, il se produit des frottements engendrant des pertes et des abandons. Ce qui distingue néanmoins les transformations historiques et économiques des phénomènes physico-chimiques est leur irréversibilité dans le temps. De même qu'il n'y a pas de circuits fermés en économie politique, il n'y a pas de retour en histoire, mais un mouvement dialectique. Ainsi la succession des événements est un enchaînement dans le temps d'accidents dont chacun est la cause de l'autre. La prise de conscience de cette dialectique est importante pour la compréhension du facteur temps : la notion d'éternité fait perdre le sens de l'existence historique, de même l'historicité des événements est un obstacle à la conception pure de l'éternité. Dès lors, une construction valable pour l'infini, mais se posant trop lourdement sur un soubassement historique, doit nécessairement perdre une grande partie de ses valeurs premières.

A l'issue de cette analyse en profondeur, l'on reconnaîtra que lier le sort de valeurs surnaturels à un état de choses naturelles, c'est incontestablement entrer dans un cycle de contradictions internes, puisque le naturel est en premier lieu limité dans le temps et que, en l'occurrence, cet état de choses nie, implicitement du moins, toute réalité spirituelle. C'est donc identifier le surnaturel à son environnement social et économique. Dès lors, le grand danger consiste non seulement en cette identification, mais aussi et surtout en la communauté de destin, en un parallélisme dans leurs évolutions historiques. Se mélanger à une forme établie pour partager sa puissance et sa gloire, c'est aussi devoir presque certainement l'accompagner dans son déclin et sa décadence. Ceci l'Église du XX^e siècle semble l'avoir définitivement compris, mais il n'en reste pas moins aujourd'hui que les affectivités humaines telles que les complexes d'infériorité, les désirs d'émancipation et les souffrances accumulées ont abouti à une représentation d'un monde nouveau et que l'espoir de sa réalisation ne se situe pas tant sur le plan chrétien que sur celui des égoïsmes et des haines collectives. La solution chrétienne est en passe d'être débordée par la conception de l'équilibre social comme résultante de la poussée dynamique des classes laborieuses dans leur lutte contre l'inertie des classes possédantes leur résistant. C'est sans doute une des caractéristiques essentielles des humanismes nouveaux, de l'humanisme marxiste en particulier, qu'ils font état à la fois d'une haine violente envers la société et d'un optimisme idéaliste captivant en ce qui concerne l'avenir des hommes composant cette société. Mais encore une fois, à la suite de quelles méprises intellectuelles, de quelles erreurs politiques, cet humanisme nouveau s'oriente-t-il vers un athéisme accusé et violent?

C'est la question que pose le R. P. de Lubac laissant aux historiens le soin d'en préciser les réponses.¹

«Elles sont multiples. Il y eut d'abord, chez Proudhon notamment, la réaction contre une fausse idée de la Providence le refus de voir dans le libre jeu des lois économiques de prétendues 'harmonies' et de faire sanctionner ainsi par l'autorité divine les abus capitalistes. Il était de fait d'autre part, que les classes bénéficiaires de ces abus étaient en même temps celles, qui, généralement, assumaient la défense de l'Église.»²

¹ R. P. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*.

² *Cb. Flory, Semaines Sociales*, c. r. p. 18, Toulouse 1945.

Cette identification existe également dans la mentalité des classes ouvrières qui refusent à l'Église son caractère premier d'universalité. Il s'est opéré là en effet une équation dont il sera difficile d'infirmer la validité tant elle s'est profondément incrustée dans l'esprit des ouvriers. L'ouvrier considère les termes « patron » et « catholique » comme sensiblement égaux. En général, les ouvriers sont persuadés que l'Église n'est pas pour eux. Ils ont à son égard des sentiments divers allant de la défiance à la haine.

« Les ouvriers sont dominés par un anticléricalisme de classe. »¹

En fait, l'on a même pu observer que le prolétariat en était arrivé à détester moins la présence de l'Église parmi les classes bourgeoises et capitalistes que son ingérence dans le domaine du travail. Les institutions charitables, les cercles, les attitudes charitables du patronnat provoquèrent à la longue davantage de rancœur et de haine qu'elles ne soulageaient les misères et amélioraient la condition ouvrière. Le paternalisme n'a jamais trouvé d'audience positive auprès du prolétariat. Souvent l'on a pu constater que, bien loin d'éprouver un sentiment de reconnaissance, l'ouvrier, profitant de la magnatité de son patron, considérait ces actes charitables comme un dû et que leur mode de présentation n'était qu'un enjolivement romantique essayant d'en faire oublier l'insuffisance. Aussi est-il compréhensible que l'Église considérât le désordre social actuel et l'exclusion dont elle est l'objet comme la conséquence logique de sédiments accumulés depuis un siècle et faits de souffrances, d'injustices et aussi d'incompréhension et de méfiance qui en découlent nécessairement; comme un état de choses où il lui incombe de porter, elle-même, et ses membres, sa part de responsabilité.

« Or c'est un fait, les chrétiens dans leur ensemble, n'ont pas compris le mouvement ouvrier. »²

« Les conséquences de cette attitude ont été désastreuses. Le mouvement ouvrier et, par suite, la classe ouvrière se sont établis en dehors de l'Église. »³

« Qui mesurera la profondeur de cette plaie de la méfiance, dans l'âme ouvrière, de la méfiance qui va parfois jusqu'à la haine. Méfiance qui est la réaction infaillible des faibles devant une souffrance qu'il leur a fallu subir depuis un siècle. »⁴

¹ Mgr. A. Ancel, *Les ouvriers et la religion*, p. 67, St-Etienne 1950.

² Mgr. A. Ancel, *op. cit.*, p. 68.

³ R. P. P. Panici, *Retraite Pascale* 1945, *Les Autres et nous*, Paris 1945.

⁴ R. P. P. Panici, *Retraite Pascale* 1945, *Les Autres et nous*, Paris 1945.

Cette déficience du comportement chrétien est expliquée non seulement à la lumière du surnaturel, c'est-à-dire par un manque d'animation de la vie par la foi, mais aussi par le prolongement social et économique de l'immobilisme spirituel.

«Beaucoup de nos aînés (chrétiens) se sont laissés contaminer par le rationalisme classique, qui, au 18^e siècle, construisit une économie politique dont l'ambition était d'établir, au delà de l'expérience et par la méthode déductive, des lois valables pour tous les temps: un ordre éternel, dans la société humaine comme dans un décalque accompli par un impératif de l'esprit.»¹

A ces considérations très générales et proprement philosophiques et économiques s'ajoute communément une critique du comportement psychologique du chrétien au sein de la société actuelle. Selon l'Église les enchaînements historiques sont avant tout les résultats d'actes humains et conscients et doivent être jugés en vertu de leur conformité à un ensemble de concepts moraux précis. Ainsi chez l'individu, l'Église n'hésitera pas à dénoncer une sorte de dédoublement de personne exprimant la dissociation plus ou moins complète entre la vie privée chrétienne et même parfois généreuse et la vie sociale d'honnêtes païens. Il s'agit donc d'une attitude timorée de la foi inspirant une conception fermée qui fait de la religion une affaire purement individuelle. Il y a ici un divorce évident entre la dignité morale des individus et le désordre social des institutions d'où la pensée chrétienne est exclue. Dès lors la foi arborre un caractère abstrait, métaphysique, exceptionnel, où l'individu se préoccupe davantage de paraître vertueux que de l'être effectivement. Cette carence de vie surnaturelle expliquerait par conséquent une sorte de paganisme latent chez certains chrétiens. Il est intéressant de relever à cet égard les protestations de l'encyclique *Quadragesimo Anno* contre les incohérences, les discontinuités dans la vie chrétienne qui fait que certains hommes apparemment fidèles à remplir leurs devoirs religieux estiment avec cela que l'esprit chrétien n'a rien à chercher dans le domaine du travail, de l'industrie et du commerce.

L'intensité de cette autocritique se rencontre à toutes les échelles de la pensée chrétienne, de la voix du chef de l'Église à la plume des écrivains laïcs, dont Péguy, Léon Bloy, Emmanuel Mounier et, plus récemment, Georges Bernanos, sont les plus dignes représentants.

¹ R. P. *Chenu*, *La conception du devenir social*, S. S. 1947, c. r. p. 247.

Lorsqu'un Léon Bloy parle de la «faillite de la rédemption», lorsqu'un Emmanuel Mounier rappelle le souvenir de «Feu la chrétienté», nous n'hésitons pas à découvrir, derrière l'artifice stylistique, la ligne directe qui les relie à Pie XII dénonçant «le fixisme dur et obstiné puérilement attaché à soi-même», «une certaine répugnance, fille de l'ignorance et de l'égoïsme, à appliquer l'esprit aux problèmes que pose la montée des générations nouvelles avec leurs progrès et leurs besoins nouveaux», «la tranquillité paresseuse» et l'inertie des groupes se réclamant du catholicisme.¹

Cet état d'esprit devait nécessairement avoir ses répercussions sur la pratique de la charité en tant que principe de vie sociale.

«Cet individualisme des esprits est passé dans les cœurs. La famille, la profession, la religion elle-même ne sont plus des institutions sociales(...). Mais il faut tout de même sauver son âme, alors la religion, qui devait être la vie même des sociétés humaines, sera reléguée au fond de la conscience ou se réfugiera à l'ombre de nos églises et des cérémonies culturelles, devenant affaire de salut individuel, le christianisme sera une religion sans charité fraternelle.»²

En fait, la charité existe toujours, mais sous la forme d'une très moderne standardisation de l'aumône, telle qu'elle s'est matériellement développée et spirituellement avilie depuis le XIX^e siècle.

Une seule citation suffira pour dépeindre le caractère de la charité telle qu'elle se pratique aujourd'hui en tant que «complément facultatif d'une vie correcte et juste.»³

Au cours des conférences de Notre-Dame de Paris, en 1946, le R. P. Riquet a offert à ses auditeurs une image délicieuse, véritable miniature littéraire, montrant l'attitude du Français moyen dans la pratique de la charité. La Bruyère n'aurait pas fait mieux.

«Comme au jeu d'échecs, la charité est reine, mais elle est encadrée par la foi et l'espérance et devant elle une rangée de petits pions: des vertus cardinales, prudence, justice et tempérance.»

«La reine ne peut bouger tant que celles-ci restent à leur place. Mais ce sont des vertus qui, par définition, savent rester à leur place, , comme il se doit', dit la justice, , comme il convient', opine la prudence, tandis

¹ Les termes mis en exergue sont extraits du message de Noël 1942 de *Pie XII*.

² Mgr. *Fleury*, Lettre Pastorale, Pour rebâtir la cité, la charité fraternelle, Nancy 1943, p. 2.

³ *M. Duthoit*, XX^e session des S. S. 1928, Ombre et lumière sur la notion de charité, p. 44.

que la tempérance demeure immuable en son juste milieu, toutes trois barrant le passage à la charité qui n'est plus alors qu'une reine prisonnière du protocole. Bien sûr, elle est la reine, le lien, la perfection de toutes les vertus, elle est divine et les autres humaines, mais il y a les raisons de la prudence, les droits de la justice, le juste milieu de la tempérance qu'elle doit précisément consacrer de son autorité, diviniser si l'on peut dire. Si bien que le grand devoir de l'amour amenuisé par une savante casuistique, s'estompera derrière tant d'autres que la justice, la prudence et la tempérance et le bon sens et la sagesse des nations font passer au premier plan des préoccupations. C'est pourquoi, sans doute, dans la langue du Français moyen, 'aimer son prochain comme soi-même' deviendra 'ne pas aimer son prochain plus que soi-même', d'où l'on conclut : 'Charité bien ordonnée commence par soi-même'. Moi d'abord, le prochain ensuite. Ce qui mène à faire de l'égoïsme et de son intérêt la règle et la mesure envers le prochain.»¹

Cette première incursion ainsi conduite dans le domaine de l'auto-critique de l'Église nous permet de déceler les points essentiels où convergent les principales critiques du comportement chrétien dans le monde social et économique. Sans hésiter, nous pouvons dire que c'est le manque de foi, et par suite le manque de logique dans la conduite concrète de la vie chrétienne. C'est cette même manière de considérer les diverses attitudes sociales comme autant de manifestations concrètes de quelque essence intemporelle et universelle, qui laissera apparaître à nouveau le fait primordial selon lequel la fécondité et la raison d'être même de la charité en tant que principe de vie sociale est proportionnée à la puissance de pénétration de son élément spirituel dans l'agglomération des rapports matériels. Dans cette perspective, le sentiment religieux influe la réalité économique et sociale tout en lui restant extérieur. Lorsque, sous la pression de forces résultant de quelque état historique, un courant inverse s'établit, un échange de fonctions se produit, entraînant souvent avec lui une disparition graduelle du domaine religieux pur. C'est là-contre que l'Église réagit aujourd'hui.

« Trop souvent, il faut le reconnaître, la religion, la nôtre et les autres, sert à masquer, couvrir, protéger d'obscur bassesses, d'immondes turpitudes, les calculs et les combinaisons d'un égoïsme, mesquin dans ses projets, lâche dans ses réalisations.»²

¹ R. P. *Riquet*, Conférences de Notre-Dame de Paris, Retraite Pascale 1946, Le Chrétien face à l'argent.

² R. P. *Riquet*, Conférences de Notre-Dame de Paris, Retraite Pascale 1950, Le Chrétien face aux athéismes I p. 14.

« Pour une part, non minime, les conceptions de Marx et Engels sur la religion se trouvaient, à leur époque, provoquées par un certain monde, soi-disant chrétien, incapable de leur donner du christianisme une idée noble, large, authentique. »¹

La carence et l'avitilissement de la foi, certes mais non exclusivement. En effet, la critique porte plus loin, dépasse l'individu pour aboutir au social et à l'économique. La critique est ici radicale et extrêmement vigoureuse: c'est la structure économique et sociale qui est mise en cause, et plus spécialement, ses deux caractères particuliers, à savoir ceux qui découlent de la répartition du revenu national et de l'irréceptivité spirituelle.

a) caractère distributif

« Il est scandaleux que l'abondance produise la misère ». ²

Critique économique et sociale convergeant avec toutes celles qui s'élèvent contre les thèses et les institutions du capitalisme libéral.

b) caractère d'irréceptivité

« Un être humain vivant dans ces conditions n'est plus accessible aux voix qui lui parleraient d'idéal surnaturel. »³

Critique méta-économique spécifiquement chrétienne se séparant radicalement de toute autre critique ne dépassant point l'immanence terrestre.

C'est certainement découvrir un des aspects les plus intéressants et les plus évocateurs du catholicisme contemporain que de constater le parallélisme frappant de la critique chrétienne et de la critique marxiste en ce qui concerne la structure de l'économie contemporaine. La critique chrétienne met, en effet, l'accent sur le fait déjà constaté par Marx qu'il n'y a pas de libertés en régime capitaliste et libéral pour la classe ouvrière. La scission de la société en deux blocs, exploiters et exploités, a créé un régime d'esclavage économique dans un régime d'égalité juridique. Or on ne peut pas être simultanément en état de servitude et en état de liberté. Les affirmations libérales de liberté subjective sont purement gratuites. Elles appartiennent au domaine de l'utopie... ou de la mauvaise foi. En opérant cette réduction au seul problème de la position humaine en régime capitaliste libéral, il s'établit

¹ R. P. *Riquet*, Conférences de Notre-Dame de Paris, Retraite Pascale 1950, Le Chrétien face aux athéismes I p. 14.

² Mgr. *Saliège*, 10 octobre 1943.

³ R. P. *Riquet*, Le Chrétien face à l'argent. op. cit. p. 16.

entre l'Église et le marxisme une sorte de pont provisoire. Considérée dans cet angle de vue, l'Église s'inspire de cette parole de Lacordaire : entre le fort et le faible, c'est la liberté contractuelle qui opprime, c'est la loi qui affranchit.

« Sans vouloir suivre Marx dans son analyse du mode de production capitaliste et de la genèse de la plus-value, (les Papes sociaux) se rencontrent avec lui dans la condamnation du fait de l'exploitation inhumaine du travail humain par l'économie capitaliste. »¹

« Marx avait raison de s'indigner de la condition faite aux ouvriers de son temps par un capitalisme qui, selon les formules chères à l'École de Manchester, cherchait l'accroissement indéfini de son bénéfice. »²

Pourtant est-il besoin de rappeler toute la fragilité de ce pont provisoire, sans cesse arraché et détruit par le choc des antagonismes philosophiques ?

Au total, après avoir détesté et précisé les points névralgiques de son édifice séculier, l'Église s'est engagée dans la voie du renouvellement de ses conditions et de ses fins vraiment évangéliques. Point n'est besoin d'être clerc pour mesurer la difficulté autant que l'ampleur d'une telle opération, dans son principe comme dans ses applications.

« Quels qu'en soient les causes et les responsables, c'est un fait que notre religion apparaît à un grand nombre de nos contemporains comme une survivance désuète de mythes enfantés par l'imagination de peuples primitifs, ou l'analyse et la psychanalyse s'emploient à dénoncer mille vestiges de fétichismes et de superstitions. Ajoutez-y les collusions historiques de cette religion avec les classes dirigeantes, la monarchie absolue de l'ancien régime, la bourgeoisie de l'ère capitaliste. Vous comprendrez alors qu'un esprit simple, mal informé des progrès de la théologie, réduit aux slogans de son parti, aux „on dit“ de l'atelier ou du quartier, à de trop vagues souvenirs d'un catéchisme rudimentaire et mal assimilé, puisse, honnêtement, saluer un athéisme prétendu scientifique et progressiste, une marche en avant de l'humanité : sa libération de l'obscurantisme et de la superstition en même temps que de l'exploitation capitaliste favorisé par l'opium du peuple. »

« Il s'agit donc, d'abord, pour les chrétiens (...) de purifier leur religion et leur théologie de tout ce que notre faiblesse charnelle y mêle, chaque jour, de trop humain ; de dégager le pur message du Christ des commentaires trop intéressés ou trop habiles qui l'ont parfois édulcoré ; de dissocier le christianisme de ses alliances avec des régimes politiques ou économiques, qui n'ont point reçu les promesses de la vie éternelle. »³

¹ R. P. *Riquet*, *Le chrétien face à l'argent*, op. cit. p. 16.

² R. P. *Riquet*, *Le chrétien face à l'argent*, op. cit. p. 12-13.

³ R. P. *Riquet*, *Le Chrétien face aux Athéismes I*, pp. 15-16.

Dégagée de tout engagement séculier, l'Église revient sur ses concepts premiers en affirmant que pour tout homme, le vrai problème de l'existence n'est pas tant d'ordre conceptuel que d'ordre spirituel et moral. Ce qui fait vraiment la valeur d'une vie, c'est l'attitude fondamentale qu'elle adopte à l'égard des autres vies qui l'entourent. Cette attitude initiale est déterminée par la volonté individuelle qui, au sens propre du terme, est la faculté qu'à l'être pensant de se préciser d'après des motifs, d'après des raisons, ce qui suppose conscience et réflexion. Ceci posé, le premier et grand souci de l'Église consiste à remonter à la source même de l'existence humaine et à introduire les notions morales du christianisme dans la conscience et la réflexion des individus. Or toutes ces remarques concourent moins à pénétrer le domaine théologique – et à s'y perdre – qu'à indiquer comment les radiations du christianisme situent leur point de départ aux épïcêtres individuels et haussent ainsi, c'est-à-dire en fonction de la révolution individuelle du chrétien, le niveau de la communauté, englobant le régime économique et social, vers la sainteté qui en est le but dernier. La révolution chrétienne est donc avant tout la révolution de l'intériorisme individuelle. Ce que l'Église demande aujourd'hui s'adresse en premier lieu à l'individu : qu'il ne renonce pas à faire sa propre révolution. Elle réagit violemment contre toute inaction, contre toute désertion « dans la grande bataille spirituelle dont l'enjeu est l'édification, ou mieux l'âme même de la société future. »¹

Et la sonorité métaphysique de cette dernière phrase, annonciatrice d'un programme économique et social, achèvera de caractériser la liaison permanente des problèmes du temporel et du spirituel.

«...or, l'idée chrétienne de l'homme, tout en justifiant la valeur et la nécessité du progrès social par lequel l'humanité se libère peu à peu de la servitude de la nature et de toute oppression, comporte que la libération totale et la réalisation de la communion ne peuvent s'effectuer sans l'acceptation du don d'en haut, par la métanoïa (conversion) évangélique. L'homme ne peut être sauvé du péché dont il est l'esclave que par le surnaturel... »²

Nous situant essentiellement sur le seul plan matériel (non dissocié, donc, du plan surnaturel, mais isolé dans un but d'exposition) envisageons maintenant les corollaires qu'impliquent les postulats qui nous venons d'énumérer.

¹ R. P. *Panici*, op. cit., p. 45.

² M. *Beirnaert*, art. cité *Études*, 1947/3, pp. 217 et suiv.

Chapitre II

Le réalisme charitable

a) Aspects généraux

Au cours de l'introduction de cet ouvrage, nous avons posé la question de la conciliation du statisme dogmatique du catholicisme avec la possibilité d'un pluralisme de solutions au problème social. Les termes généraux de la réponse à cette question sont fournis par le catholicisme social dont les encycliques pontificales «*Rerum Novarum*» (1891) et «*Quadragesimo Anno*» (1931) constituent toujours la source et l'inspiration. Outre que les Encycliques traitant des problèmes sociaux ne sont pas des «documents infaillibles»,¹ elles ne développent point une théorie économique et sociale particulière, mais tracent les grandes lignes d'une perspective chrétienne appliquée au milieu social. Elles ne fournissent que les «exigences du christianisme en matière sociale»,² et si elles condamnent la solution capitaliste au problème social, elles ne sauraient indiquer quel ordre économique et social il convient d'adopter.

Ainsi la pérennité de l'Église se traduit-elle par la formulation périodique des impératifs humains du catholicisme, mais ces impératifs pouvant être appliqués à des ambiances sociales fort différentes, il est clair que les enseignements pratiques qui en seront déduits devront faire le point des différences de situation, ils devront être inspirés par le souci du concret, du réel. Dans ces conditions, le *réalisme charitable* inspirera au catholicisme social une mission, non pas une théorie, que M. Prélôt résumait ainsi lors de la Semaine sociale de 1947: édifier une politique sociale tendant à l'humanisation du milieu social.³

Il n'y a donc pas de système économique et social particulier qui dérive du catholicisme social, mais il y a, par contre, un esprit et une méthode fournissant des suggestions d'application pratique aux plans économiques et sociaux. L'Église catholique a donc une doctrine économique. Celle-ci se trouve exposée tout d'abord dans les encycliques, discours et messages pontificaux; elle est reprise, commentée, explicitée dans les travaux entrepris sous le patronage de la Hiérarchie ou en

¹ L'expression est de M. Daniel Villey.

² M. Barrère, Révision et développement du Catholicisme Social. Revue Études 1948/2, p. 252.

³ M. Prélôt, Les méthodes en politique sociale, c. r. pp. 251 et suivantes, S. S. 1947.

accord avec elle, notamment dans les documents de l'union de Fribourg et de l'union internationale d'Étude sociale (de Malines), dans les comptes rendus des semaines sociales de France et d'Italie et les publications de l'Action populaire.

Il semble, qu'en ce qui concerne la France, ce soit surtout des Semaines sociales¹ qu'il faille parler, que ce soit surtout son enseignement et son influence qu'il faille analyser pour connaître l'attitude de l'Église et des milieux catholiques de France engagés dans les problèmes économiques et sociaux.

Bien entendu, il ne saurait s'agir ici de présenter de façon très nette et détaillée tout le contenu du programme se dégageant des récents travaux des Semaines sociales. Il suffira sans doute de souligner les éléments qui, dans le cadre de notre ouvrage, prennent une importance relative. Or il appert très clairement, lorsque l'on étudie attitude et esprit dominant les préoccupations sociales et économiques de l'Église, en elle-même et dans ses prolongements énumérés plus haut, que l'on se trouve en présence de faits et d'attitudes nouveaux.

L'Église et les milieux catholiques, après avoir développé l'analyse critique des composantes du système économique et social actuel, établissent la nécessité d'une *action institutionnelle*, d'une *réforme de structure* intervenant globalement dans le jeu des forces en présence. En outre, le catholicisme social considère qu'il est impossible de parer aux vices et aux lacunes d'un ordre économique et social non-conforme à celui que l'idéal chrétien considérerait comme satisfaisant sans recourir à des mesures de transformation globale à tendance socialisante. Depuis que l'on établit la présence dans le monde économique et social actuel de deux sortes de misère, à savoir :

- a) la misère occasionnée par les déficiences ou les accidents individuels,
- b) la misère sociologique, résultant d'un désordre social et d'une déficience de l'ordre économique,²

¹ Les Semaines sociales sont une institution de recherche intellectuelle et d'enseignement supérieur qui tient ses assises une fois l'an depuis 1903. S'inspirant de la leçon des faits et se soumettant aux méthodes rigoureuses d'un travail scientifique, les Semaines sociales s'efforcent, dans la fidélité aux enseignements de l'Évangile et de l'Église, de promouvoir une rénovation chrétienne de la société. Les Semaines sociales n'ont aucune appartenance politique et se bornent à clarifier, à préciser, à ordonner les aspirations chrétiennes en matière économique et sociale et d'établir une synthèse appelée à devenir le guide d'action des milieux chrétiens engagés.

² Ch. Flory, S. S. 1952.

les méthodes traditionnelles de la charité restent justiciables de la misère individuelle, mais deviennent insuffisantes et inadéquates dès qu'il s'agit de remédier à la misère dite « sociologique ». Toute amélioration des bases économiques et sociales de la société requiert une intervention collective, transformatrice et consciente visant en premier lieu à une répartition plus équitable du revenu national entre les divers groupes sociaux, et entre les individus à l'intérieur de chaque groupe.

Ainsi, et bien qu'il n'y ait pas de système économique et social particulier au catholicisme, l'Église, par l'intermédiaire du catholicisme social, a abouti de nos jours à la préférence d'un réformisme social se situant plus près du socialisme¹ que du libéralisme, tout en refusant catégoriquement d'accepter n'importe lequel de ces deux termes pour caractériser son attitude face aux problèmes économiques et sociaux.

Ce n'est donc nullement parce que la transposition sur le plan du concret, du matériel de sa pensée économique et sociale aboutit logiquement à une revendication d'une tendance socialisante que le catholicisme social réclame aujourd'hui l'avènement et le développement de la charité sociale ou institutionnelle, mais bien davantage parce qu'il a pris conscience du fait que, dans l'ordre actuel des choses, le relèvement de la dignité de l'homme, plus spécialement du travailleur, ne saurait s'effectuer que dans le cadre d'une transformation déterminée du système économique capitaliste. Ce système, nous l'avons vu, a été reconnu comme non-conforme à la volonté chrétienne. Il est donc logique que le catholicisme se joigne aux efforts de ceux qui désirent le changer, l'améliorer, il est également compréhensible que l'Église se préoccupe d'orienter ses efforts dans le sens qu'elle désire.

b) Répudiation de la charité libérale

Consciente des données psychologiques, techniques et économiques du système en lui-même et des différenciations par rapport à d'autres ordres économiques, le catholicisme social constate que certaines formes économiques et sociales qu'ils avait recommandées sont aujourd'hui tombées en désuétude soit à cause de l'évolution des mentalités, soit à

¹ Nous employons dans cet ouvrage le terme de socialisme dans le sens de système d'idées et d'actions s'appliquant à des objectifs sociaux et, par conséquent, faisant passer l'intérêt collectif avant l'intérêt particulier. Vu dans cette optique même une fiscalité progressive doit être qualifiée de socialiste. Le terme, sans aucune nuance péjorative ou laudative, n'est applicable qu'indirectement aux préoccupations concernant la notion de prop. priv.

cause de la transformation des techniques. C'est ainsi que la vraie «délicatesse chrétienne» demande aujourd'hui d'éviter les formes d'assistance traditionnelle, de l'aumône, du paternalisme en particulier, car ces mots «ont quelque chose de laid qui accentuent la prolétarianisation de l'ouvrier».¹

«Renonçons aux formules (...) comme celle qui consiste, selon un mot péjoratif, «à faire l'aumône, la charité» aux ouvriers. Cette formule n'a jamais résolu le problème social, si même elle ne l'a pas rendu plus complexe qu'il ne l'était. Car il est une charité banale qui humilie celui qui en est l'objet bien involontaire. Et l'aumône ainsi donnée se change en amertume dans le cœur qui, en réalité, la subit, mais ne l'accepte pas.

Ce nous sera une telle joie de découvrir que la plus belle charité consiste précisément à ne pas la faire directement soi-même, et à la rendre inutile.»²

Dans les temps actuels, le devoir n'est plus d'une charité amorphe, empirique et paternaliste, si même elle a jamais représenté le devoir des époques anciennes, la tâche est de construire une technique des causes secondes, c'est-à-dire de remonter à l'origine de l'ensemble des facteurs économiques et sociaux ayant rendu la charité aumônière et paternaliste nécessaire. Et c'est ainsi que l'on aborde l'analyse et la critique des critères de formation et de répartition du revenu national.

Ici également nous constatons comment l'idée commence à se faire jour que la misère n'est plus un accident individuel qui relève des secours de la charité, mais la conséquence d'un état social édifié sur des bases non-satisfaisantes demandant à être renouvelées.

c) Introduction et développement de la charité institutionnelle

Dans un premier stade, le catholicisme social constatera que la formation du revenu national est quantitativement et qualitativement entravée, freinée par l'existence de certains groupes économiques non-conformes à ceux qu'impliquerait, selon lui, une construction économique et sociale vraie. Il reconnaît que la répartition du revenu national présente des défauts nécessitant, pour être corrigés, l'intervention organisatrice et redistributive d'organismes publics. Ces postulats critiques impliquent en premier lieu la nécessité de lier techniquement et psychologiquement l'effort de réorganisation de l'entreprise aussi

¹ R. P. *Panici*, *Retraite Pascale* 1945, Paris 1945.

² R. P. *Panici*, op. cit., p. 59 ff.

bien en vue d'une productivité accrue que d'une transformation du mode de partage du revenu national entre les différentes catégories économiques que sont celles du salaire, de l'intérêt, de la rente et du profit.¹

Le catholicisme social rappelle néanmoins que cette transformation devra s'opérer à l'intérieur des mécanismes de l'entreprise et du marché, c'est-à-dire sans bouleversement radical de leur fondement. Enfin sur le plan de la distribution secondaire, de la redistribution du revenu national ayant pour but de modifier les structures sociales dans le sens d'une plus grande équité, l'Église accepte et soutient des institutions publiques telles que la Sécurité sociale² et la fiscalité dans ses incidences redistributives.

En ce qui concerne la fiscalité, les économistes classiques avaient considéré les finances publiques comme un secteur à part, complètement étranger à l'économie nationale. Au fur et à mesure que les tâches de la collectivité se sont accrues, une révision de cette conception neutre s'est imposée. On a compris que le budget ne se ramenait pas à un simple prélèvement d'une quote-part de l'économie, mais que celui-ci modifiait de plus en plus profondément la structure de l'économie et exerçait une influence sur l'évolution des rapports sociaux. Le catholicisme social a fait sienne cette conception et a accepté dans ses conséquences que le budget était en fait un vaste facteur de redistribution : amputation du revenu d'une part de l'impôt, création de revenus nouveaux par la dépense publique d'autre part.

Il n'est sans doute nul besoin de mentionner que le catholicisme social repousse enfin le dernier moyen de redistribution incontrôlable celui-là, consistant en la dépréciation du pouvoir d'achat de la monnaie.

Au total, il appert que ce qui caractérise la pensée du catholicisme social actuel est bien la mise en valeur du concept de justice sociale et des institutions contribuant à son maintien et son développement. La justice sociale, ou charité institutionnelle, doit tendre à conformer tout l'ensemble des relations humaines aux exigences du bien commun. Selon l'Église, cette justice ainsi envisagée n'est que le nom donné aux obligations de charité que l'on a jugé bon de transformer en règles de

¹ Le terme profit est pris ici dans le sens de rémunération de l'entrepreneur. Allem. : Unternehmerlohn.

² « La socialisation de la Sécurité sociale apparaît donc comme une nécessité », *Cb. Flory*, S. S. 1947, c. r. p. 26.

droit et de sanctionner par la contrainte pour satisfaire à des exigences impérieuses de l'ordre social.

Force nous est donnée ici de reconnaître que le contenu de cette pensée est, du moins partiellement, déterminé, non pas tant par les composantes intrinsèques du christianisme, que par la question posée devant la conscience moderne à savoir celle d'établir si le régime du salariat, le régime capitaliste en général, système de tutelle et de minorité, n'a pas nécessairement été mis en question le jour où, selon le mot de M^{gr} Saliège, la classe ouvrière est devenue majeure.

«L'ouvrier veut se sentir vraiment chez lui dans l'entreprise, pour un travail plus humain, où il aura pu engager sa responsabilité d'homme et mettre de bon gré, avec courage, attention et conscience, toute son activité: il aspire à participer à la vie sociale et économique de l'entreprise, ainsi qu'aux fruits de la production. D'autre part, la classe ouvrière entend prendre sa part légitime de responsabilité dans la vie de la profession et de la nation.

Pour réaliser ces progrès sociaux, des réformes de structure sont nécessaires: nous sommes prêts à les accueillir.»¹

Il ressort donc que, au lieu de considérer le travail humain fourni par l'ouvrier comme une marchandise dont la valeur serait appréciée uniquement d'après le produit de ce travail déterminé selon la loi de l'offre et de la demande, la doctrine exposée par les Papes «sociaux» Léon XIII et Pie XI, et naturellement dans leurs prolongements auprès des milieux représentatifs de l'Église en France, fait intervenir la personne du travailleur lequel doit vivre de son travail, de son salaire. Il s'agit du salaire vital, du salaire social que les syndicats acceptés par le catholicisme social auront à défendre.

«Nous retrouvons encore les mêmes principes du respect des personnes et de leur droit naturel de s'associer dans la profession pour défendre leurs intérêts dans l'attitude de l'Église vis-à-vis des syndicats. (...) Toujours fidèle à son principe de rattacher toute l'activité humaine à sa véritable destinée et aux valeurs spirituelles qu'elle exige, l'Église préconise nettement les syndicats chrétiens.»²

d) Le rôle de l'État

Seconde phase de l'évolution, la justice sociale commande que l'on procède sans délai à des réformes qui garantiront à l'ouvrier un salaire

¹ Cardinal Subard, L'Église, pp. 11-12, Paris 19... (C'est nous qui soulignons)

² Brumhes Mgt., Lettres Pastorales, p.13, Montpellier 1945.

répondant aux conditions précitées (cf. c), car dans l'ordre actuel des choses, la vie économique ne permet pas de satisfaire sans autre à ces exigences. Le promoteur de cette justice sociale ainsi envisagée est l'État.

«L'Église professe le plus grand respect pour l'État. Elle a une très haute idée de la mission dont il est investi. Il est l'organe qui assure la cohésion d'une communauté politiquement organisée. Il a la lourde responsabilité de promouvoir le bien commun temporel de la Cité.»

«L'Église enseigne que l'État possède une autorité souveraine dans sa sphère et dans l'exercice de sa mission propre. L'Église demande que cette autorité de l'État soit pleinement reconnue et obéie: elle fait de la soumission au pouvoir établi une vertu morale qui relève de la justice. Obéir aux lois justes de l'État est se conformer à la volonté même de Dieu.»¹

Ainsi c'est produit dans l'Église un courant favorable au réformisme qui semble, au prime abord, en opposition avec sa profession de foi envers le libéralisme encore valable au siècle dernier. Sommes-nous en présence d'une attitude opportuniste due à l'effet attractif d'une plus grande efficacité ou d'une adaptation aux conditions nouvelles d'une pensée dont la plasticité interne autorise ce changement?

L'Église, en guise de réponse, insistera essentiellement sur le fait qu'aucun régime humain, politique, social ou économique n'étant immuable, elle ne dépend d'aucun d'eux. Par contre, il est de son devoir de dénoncer les abus graves et criants qui font obstacles à la bonne marche de la société humaine. Et qui, sinon l'État, serait à même de promouvoir une transformation des données globales de l'économie et de la structure sociale? Alors que l'Église du XIX^e siècle avait déclaré toute intervention de l'État en matière de répartition et de redistribution du revenu national comme étant incompatible avec les conceptions chrétiennes basées sur la liberté individuelle et le maintien de la propriété privée, l'Église du XX^e siècle considère le rôle de l'État comme nécessaire et indéniable. Pourtant ce n'est pas par un étatisme intégral que l'on envisage la transformation des assises économiques et sociales de la société, mais «se situant à égale distance du libéralisme et de l'étatisme»,² l'Église, «sans substituer l'omnipotence oppressive à la légitime autonomie des initiatives privées», confère aux pouvoirs

¹ Cardinal *Subard*, op. cit., p. 4.

² *Pie XI*, Lettre adressée à Ch. Flory à l'occasion de la Semaine sociale de Dijon 1952.

publics un rôle de coordination dans le cadre d'une politique générale, d'une politique d'ensemble. En matière de politique sociale également,

«le propre de l'État est de veiller à ce que les plus pauvres ne soient pas lésés injustement. Sur ce point, l'enseignement de (Léon XIII et Pie XI) est formel: dans la protection des droits privés, les gouvernants doivent se préoccuper surtout des faibles et des indigents. La classe riche, observait Léon XIII, a fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la protection publique. La masse indigente, au contraire, sans ressource pour la mettre à couvert, compte surtout sur le patronnage de l'État.»¹

L'introduction de l'État dans la pensée économique et sociale du catholicisme, qui durant des siècles était compénétré de l'idéal de la charité aumônière, est de toute évidence le résultat d'une démarche anti-traditionnelle. Dans une première phase, il admet la profonde pénétration du secteur public dans le secteur privé. En tant que politique, le réalisme charitable a naturellement recours à l'aide de l'État dont il exige une fonction de coordination, d'ajustement entre les activités économiques des individus, et c'est pourquoi le catholicisme social aboutira à une certaine conception apparentée à celle du «Welfare-State», à ce «socialisme libéral» ainsi que l'ont appelé les Britanniques.²

Évidemment le catholicisme social, tout en répudiant le vieux libéralisme à la fois comme impossible et comme indésirable, a su éviter l'emploi de termes tels que dirigisme, économie dirigée, etc. pour s'en tenir aux expressions plus vagues d'économie orientée, coordonnée, consciente, subordonnée, etc. (M. Piettre).

e) La notion de loi, conçue sous forme de relations fonctionnelles

Enfin ce qui paraît également comme essentiel dans la pensée sociale et économique de l'Église, c'est l'acceptation du relativisme et de la diversité des structures sociales et des systèmes économiques. Cette nouvelle démarche méthodologique éloigne l'immuable du plan terrestre et aboutit ainsi à la détermination des facteurs de variations, c'est-à-dire des circonstances qui produisent ou accompagnent les transformations que l'on constate dans les divers éléments constitutifs

¹ *Pie XI*, Lettre adressée à Ch. Flory à l'occasion de la Semaine sociale de Dijon 1952.

² A tout prendre, c'est peut-être l'économiste britannique J.-E. Meade qui, sans le savoir, a le mieux défini les tendances actuelles du catholicisme social.

de l'économie et du social. L'on se souviendra qu'au XVIII^e siècle philosophie et économie étaient encore étroitement liées. La vie matérielle de la société paraissait encore réglée par un certain nombre de lois naturelles et nécessaires que l'on croyait aussi constantes que les axiomes philosophiques alors valables. L'Église, qui avait conféré à l'économie féodale des normes statiques elles-mêmes issues de la théologie, prolongea cette notion d'identification du terrestre et du supraterrestre à l'intérieur du capitalisme. Elle ne s'aperçut pas tout de suite que cette notion de l'immuable prêté au capitalisme naissant avait provoqué un divorce entre infrastructure économique et voûte spirituelle. Le dynamisme accéléré de ce même capitalisme, son caractère d'indépendance philosophique, morale et, surtout, théologique devaient par la suite gravement compromettre l'Église. Or l'Église du XX^e siècle a reconnu cette antinomie et refuse dès maintenant toute consécration d'un ordre économique précis. Au contraire, l'Église rappelle qu'aucun régime économique et social n'est immuable. Aucun n'a reçu des promesses de durée indéfinie, et il est facile de constater, après tant de siècles qui mesurent l'existence de l'humanité, qu'ils se sont succédés sous les formes les plus diverses et même les plus opposées.

« Pas plus, en effet, qu'aucune institution de la vie sociale, le régime de la propriété privée n'est absolument immuable. »¹

Dès lors qu'un ordre social laisse s'introduire des abus graves qui font obstacle à la bonne marche de la société, il se condamne lui-même à disparaître, à laisser la place libre à un autre ordre qui respectera mieux les règles de la justice.

« Voir au plus tôt, d'un monde vieilli et tombé en ruine, surgir un monde nouveau plus sain, mieux ordonné dans sa constitution juridique, plus en harmonie avec les exigences de la nature humaine : telle est l'aspiration des peuples opprimés. »²

L'Église du XX^e siècle, enrichie d'expériences et de connaissances, refuse toute consécration d'un ordre économique particulier. Il ne peut plus s'agir de prêter à l'économie le caractère de pérennité comme elle l'avait fait par erreur au début du capitalisme libéral. Par contre, il doit être logiquement possible de suivre le développement économique et social et de l'influencer dans une certaine direction.

¹ *Pie XI*, Quadr. Anno nos. 120, 159.

² *Pie XI*, Message du 1^{er} septembre 1944.

« Quelle découverte que celle du dynamisme des réalités économiques...

Les structures d'hier ne seront pas celles de demain. Nous assistons à l'apparition d'un type nouveau de l'homme au travail, l'homme se réalisant lui-même dans le travail.»¹

Dès lors, l'objet du catholicisme social sera essentiellement de déterminer les différents modes d'action des facteurs composant la réalité économique et sociale afin de former par voie sélective un ensemble opérant objectivement dans le sens défini par les propositions normatives du catholicisme.

«Le Christianisme n'a pas pour but l'établissement d'un ordre temporel juste. (...) Pourtant, si la destinée de l'homme est spirituelle et même, en fait, surnaturelle, elle a des conditions naturelles qui touchent jusqu'à la matière. C'est pourquoi le chrétien ne peut se désintéresser de l'ordre temporel, ni même de ses bases économiques. Le chrétien a le devoir de créer en ce monde des conditions favorables à la vie chrétienne. Une vraie civilisation chrétienne assure l'existence de ces conditions.

Aussi Pie XII nous invite-t-il à restaurer la vie économique, aussi bien que toute la vie sociale et internationale, sur un plan conciliable avec le contenu religieux et moral de la civilisation chrétienne. – Pie XII, Radio message du I. IX. 1944.»²

L'Église n'ignore plus aujourd'hui l'existence d'une certaine solidarité entre structures économiques et structures spirituelles. Cette notion de loi, conçue sous forme de relations fonctionnelles, jointe à celle du dynamisme des institutions, aboutit à la conclusion pratique que modifier les structures économiques, c'est à plus ou moins longue échéance modifier les structures spirituelles. Cette volonté transformatrice des institutions se traduit dans l'acceptation du fait que la réforme des structures économiques et sociales influencera le comportement de l'homme. En d'autres termes, le catholicisme social admet l'idée d'une correspondance entre les institutions d'ordre psychologique et les faits sociaux d'ordre matériel. Il s'agit bien de la constatation que les mentalités, les croyances varient avec les structures sociales.

Si ce que nous venons d'établir est conforme aux intentions véritables du catholicisme social, il faut alors reconnaître que, probablement par souci d'une plus grande efficacité sur le plan économique et social, le catholicisme social a incontestablement introduit dans ses

¹ Mgr. Saliège, S. S. 1945.

² Cardinal Suhard, op. cit., p. 34.

vues un ensemble de concepts et de déductions plus proche du matérialisme historique que de la référence théologique qui est la sienne. Il importe de savoir maintenant par quels biais le catholicisme social échappe à l'identification pure et simple avec quelque conception matérialiste.

«D'un mot, disons que l'ordre social emmêle étrangement des données purement mécaniques qu'essayent de maîtriser les cadres juridiques, et des données spécifiquement spirituelles qui, sans cesse, font éclater ces mêmes cadres, sous peine, en s'y réduisant, de s'absorber du même coup dans les conditionnements naturels d'où elles émergent, bien qu'en réalité, (...), elles les aient, au fond, suscités. Dès lors, nous devinons déjà que l'ordre social n'a rien de clos, de statique et de définitif, et que s'il y a ordre, ce n'est peut-être qu'un ordre instable, aussi précaire et fragile qu'un équilibre en mouvement. Ce qui ne veut pas dire que cette mobilité qui en rend compte, pas plus que cette tension sans cesse maintenue; mais c'est, au contraire, le terme où se dirige ce dynamisme encore incertain et la plénitude à laquelle aspire, au sein de ses agitations diverses, la contrariété, certains diront même la contradiction des termes affrontés qui projettent la lumière sur ce problème essentiel.»¹

C'est donc la réintégration du primat de l'esprit, appelé à modeler les formes économiques et sociales à venir et non pas seulement à prendre conscience d'une évolution inéluctable, qui distance à nouveau le catholicisme social du matérialisme historique. Au lieu du déterminisme économique, c'est à une conception «existentielle» – pour utiliser un modernisme – qu'il se réfère. Et c'est ici également que les termes «justice» et «charité» prendront pleine possession de leur signification moderne. En fait, les facteurs conscients et subjectifs peuvent transformer la réalité économique et sociale: la pensée consciente devient alors pensée créatrice. Or ce qui est valable pour la pensée le devient pour l'économique et le social. L'économie consciente suppose une notion de justice s'acquérant et se développant par la répétition de certains actes issus de la volonté humaine et coulés dans des formes institutionnelles. La justice répond au besoin inné et général qu'éprouvent les membres d'une société de réaliser un idéal commun tel que la répartition équitable du revenu national, d'assurer le droit au travail, etc. et plus précisément encore de sauvegarder avec autrui des relations sans lesquelles la vie en société ne serait pas possible. La justice est donc dérivée de la notion de l'équilibre social.

¹ *M. Blondel*, S. S. 1947, c. r. 217.

f) Justice et charité

Au prime abord, l'on se trouvera quelque peu tenté d'émettre l'hypothèse selon laquelle les relations entre les formes juridiques de la charité et de la justice sont concurrentielles, sinon contradictoires. Ne devrait-on pas en effet laisser supposer que sur un plan social où tout est organisé pour faire vivre une collectivité à l'intérieur d'institutions basées sur un système contractuel bilatéral pleinement défini, la nécessité d'une action unilatérale, telle que la pratique de la charité individuelle, même si l'intention morale inspirée par la vertu surnaturelle reste inchangée, diminue d'intensité.

«Le plus grand danger pour la charité (...) est dans ces structures nouvelles que l'organisation des sociétés humaines d'aujourd'hui se donne de partout et qui constitue une menace permanente pour la source même de la charité humaine.»¹

Pourtant cette hypothèse n'est point valable en dehors d'une abstraction essentielle. Elle le serait dans un cadre d'institutions socio-économiques statiques à relations juridiques définitivement formulées selon une notion atemporelle de la justice. Dans un tel cas certes – mais dans ce cas uniquement – selon les principes d'identité, de non-contradiction aristotéliens que l'on retrouve dans le thomisme,² la justice rendrait toute contribution de la charité superflue, ou plutôt identifierait la charité avec un ensemble d'une cohérence et d'une harmonie parfaite. La justice serait charitable, et la charité juste, l'une étant à l'autre ce que le naturel est au surnaturel.

Mais précisément, une telle définition ferait abstraction de la dimension tensorielle ou, si l'on préfère, viderait le temps de tout contenu réel. Nous serions alors en présence d'institutions «socio-économiques» statiques à relations juridiques immuables et définitivement formulés selon les notions atemporelles de la justice.

Or il est évident que toute analyse du comportement sociologique, économique et social de l'homme voulant approcher la réalité vivante doit introduire en elle la notion dynamique du temps. Le terme justice apparaît alors dans son expression réelle et traduit le normalisation, la cristallisation juridique des rapports socio-économiques tels qu'ils se présentent à un moment donné de l'évolution historique. Ainsi la

¹ E. Bass, *Revue Caritas* 1/1950.

² Cf. I^{re} Partie de cet ouvrage.

formule juridique logique n'implique l'identité de la forme normative et de la substance réelle qu'à un instant de l'évolution socio-économique dans le temps. Par conséquent, la justice sous quelque rapport naturel qu'elle se présente prend toujours un caractère *statique*. Par cela même qu'on ne cherche à définir, à saisir l'inconnu que par rapport au connu, le principe d'identité, de non-contradiction reste donc valable, mais comme s'appliquant seulement à un stade précis de la justice dans le temps.

Dans les sciences sociales, parler de logique, c'est encore ramener l'inconnu au connu, mais cet effort est plus normatif que réel. Car dans la mesure où tous les hommes donneraient un sens commun au langage, les dissensions seraient supprimées. Or les contradictions – cela Marx l'a démontré – restent l'élément moteur de l'histoire. Qui dit logique, dit justice, normal, légitime. Mais précisément ce règne de la justice, comme de la logique, reste à faire. Ce que le bourgeois appelle justice à un moment donné n'est en quelque sorte chaque fois que l'expression des rapports socio-économiques tels qu'ils se présentent à ce moment. Son expression juridique logique n'implique l'identité de la substance et de la forme qu'à un instant de l'évolution socio-économique. Et c'est au nom de la *dialectique* qui prend conscience à chaque moment de cette évolution qu'il faut incessamment informer, rectifier, transformer la justice.

Et c'est précisément après avoir découvert les rapports liant des définitions mécanistes s'entre-démontrant (logique) à la théorie de la réalité vivante que le catholicisme social confère aujourd'hui au principe de charité une signification toute nouvelle dans le but d'informer et de dépasser les formes statiques de la justice en lui faisant prendre conscience de son relativisme tensoriel et des aspirations humaines résultant des transformations de leurs rapports économiques et sociaux.

«Considérez le mouvement de tous ces peuples affranchis et rendus à la pleine dignité de l'homme, (...) cette fraternité de vie de plus en plus étroite entre tous les peuples, toute cette puissance de l'homme sur le monde et cette marche progressive du genre humain vers l'unité, toutes ces merveilles de notre civilisation moderne, dont l'éclat nous éblouit au point de nous faire trop souvent oublier notre misère et notre faiblesse, d'où sont-elles sorties, toutes ces grandeurs, si ce n'est des œuvres de la charité?

La charité est donc, autant que la justice, la loi du monde. Elle est bien plus que la loi du monde, elle en est l'âme. La justice contient l'homme, la charité lui communique l'ardeur et la fécondité de la vie.

C'est grâce à l'élan que la charité inspire aux sociétés que la vue humaine se transforme, et qu'elle répond mieux à l'idéal de la justice, dont la loi divine est la suprême expression.»¹

Nous en arrivons ainsi au point nécessitant la représentation de l'idéal. L'idéal chrétien nous apparaît, vu sous cet angle, comme une donnée servant à fonder les sciences sociales, à orienter la marche de l'histoire. La justice assure les positions acquises, la charité mesure le chemin qu'il reste encore à parcourir. La charité d'hier est la justice d'aujourd'hui, ce qui revient à dire que la charité est le devenir de la justice.

En résumé, le catholicisme social reconnaît que la complexité de la vie sociale impose pour l'atteindre des biais divers. Dans tous les cas la notion d'équilibre social est considérée comme inséparable des organismes complexes et de leurs modifications survenant sous l'action de facteurs extérieurs ou internes. Il revient à la justice d'établir le contact harmonieux des éléments et des organismes en présence, il est du ressort de la charité d'inspirer l'action de transformation nécessaire en vue d'une perfection toujours plus grande et toujours plus proche de la norme transcendente. Le catholicisme social vise à une infusion de l'esprit chrétien dans des institutions en perpétuelle évolution et désire arriver à une compénétration, une harmonisation de la charité et de la justice.

Ainsi la charité organisatrice du XX^e siècle aura abandonné son rôle matériel à la justice sociale, et devenue pure conscience s'occupera de la «spiritualisation» de la justice, responsable du maintien de l'équilibre social.

¹ *Ch. Perrin*, *De la Richesse dans les Sociétés chrétiennes*, p. 462, Paris 1868.

CONCLUSION

Arrivé au terme de cette étude, l'on constatera que le principe de charité, après s'être compromis dans la sphère particulière du libéralisme économique, a retrouvé de nos jours son indépendance temporelle au profit de sa spiritualité originelle. Mais, en même temps, le principe de charité est aujourd'hui enveloppé par un ensemble de concepts pouvant être définis comme politique sociale au sens large du terme, c'est-à-dire comme économie subordonnée où le social joue le rôle de force dominante.

Il importe dès lors de définir de façon plus précise la position actuelle du catholicisme social et, en conséquence, du principe de charité, de leur position sur l'arc-en-ciel des pensées économiques et sociales par rapport aux autres et à ce qu'ils furent dans le passé. Il n'est sans doute plus nécessaire de revenir sur le fait que le principe de charité en tant que principe informateur d'une conception de politique sociale a passé en quelque cent ans d'un libéralisme très affirmé à une tendance socialisante de différents degrés d'intensité. Quant à sa position actuelle, en tant qu'élément moteur de l'économie consciente, toute situation, toute définition ne saurait être que momentanée, tant dans le but qu'il s'assigne, tant de par le champ d'activité qu'il se choisit.

Le principe de charité trouve sa motivation actuelle dans l'idée sociale telle qu'elle a jailli du cadre capitaliste. Ce sont en effet les inégalités sociales et économiques du système capitaliste qui ont engendré la forme actuelle du principe de charité, tel qu'il apparaît dans le catholicisme social. En cela, il s'apparente, en tant que politique sociale, à toutes les doctrines qui, à l'intérieur du capitalisme, s'efforcent de transformer certaines données particulières afin de permettre à l'ensemble du système de survivre, de résister aux transformations radicales et révolutionnaires. Le catholicisme social peut être considéré comme contribution, consciente ou non, au maintien de l'ordre économique capitaliste. Il remplit donc une fonction conservatrice, et ne

diffère nullement en cela de l'ancienne forme libérale du principe de charité. En même temps qu'il remplit cette fonction conservatrice, il en remplit une autre, apparemment contradictoire, puisque révolutionnaire. En cela, le catholicisme social se situe à l'opposé de l'ancienne acception du principe de charité.

En effet, tout en étant issu du capitalisme, le catholicisme social est également opposé à lui. Il le creuse et le détruit depuis l'intérieur. Chaque fois qu'une revendication du catholicisme social se réalise, qu'il s'agisse de la participation des travailleurs au bénéfice de l'entreprise, de la sécurité sociale, de la redistribution fiscale, etc., le capitalisme perd de son terrain, la propriété privée est atteinte dans ses sous-bassements.

Ce qui caractérise avant tout le catholicisme social, la forme moderne du principe de charité, c'est le *dualisme conservateur-révolutionnaire* qu'il présente. Un dynamisme singulier lui est inhérent qui, en effet, ne saurait être ni libéral, ni socialiste, mais qui ne saurait se situer que pour un court instant entre les deux, que par hasard «à égale distance du libéralisme et de l'étatisme» forcé qu'il est de poursuivre son chemin.

Cette évolution a été décidée à partir du moment où le catholicisme social s'est décidé de faire la critique du droit individuel absolu de propriété, à partir du moment où il a déclaré que le Bien commun commandait à l'individu de se plier à certaines obligations.

Aussi longtemps que croyance et esprit communautaire influent sur le comportement économique des individus, nulle action coercitive n'était requise pour maintenir l'équilibre social. A partir du moment où les formes sociétaires ne contiennent plus ces substances essentielles, l'Église ne pouvait faire autrement que d'accepter les transformations extérieures qu'elle espérait obtenir du dedans. La charité ne requiert l'initiative de l'État que faute du développement par les particuliers de leur propre charité suivant les injonctions de la religion. Afin de maintenir une société dépourvue de la puissance des traditions religieuses, une socialisation démocratique devient nécessaire pour éviter la socialisation révolutionnaire.

Telle se présente, dans toute sa logique, l'évolution du catholicisme social en France. Il se peut que l'avenir lui soit particulièrement favorable. Étant donné la structure sociologique de la France, il suffirait de peu de chose pour que le catholicisme social tienne le rôle en France que celui que tient la société fabienne en Grande-Bretagne.

Mais auparavant, il s'agira de savoir si les masses sont encore ouvertes à la pénétration chrétienne, si l'esprit démocratique est encore suffisamment ouvert aux nécessités économiques et sociales. Il s'agit également de savoir si le catholicisme social n'apporte pas une solution valable, mais intervenant avec un demi-siècle de retard.

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

- Dauphin-Meunier, A.*, La Doctrine Économique de l'Église, Paris 1950.
Eucken, W., Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Bern-Tübingen 1952.
Foulquié, P., La Volonté, Paris 1949.
Lacroix, J., Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, Paris 1949.
Pasquier, A., Les Doctrines Sociales en France 1930-1950, Paris 1950.
Romain, J., Les Hommes de Bonne Volonté, tome 14, Le Drapeau Noir, Paris 1950.

I^e PARTIE

- Baunard, Mgr.*, Histoire de St-Ambroise, Paris 1849.
Bossuet, Oraisons funèbres, Méditations sur l'Évangile.
Bourdaloue, R. P., Conférences de Notre-Dame de Paris, Paris 1853.
Chabant, Abbé, L'Amabilité Chrétienne, ou la Pratique de la Charité, Paris 1869.
Lallemand, L., Histoire de la Charité, Vol. II, Paris 1906.
Noble, R. P., Conférence, XX^e S. S., Paris 1928.
Riquet, R. P., Conférence de Notre-Dame de Paris, Le Chrétien face à l'argent, Paris 1947.
Saint Augustin, Script. Serm.
Saint Paul, Epistolae.
Salin, E., Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Berne 1951.

II^e PARTIE

- Balmès, M.*, Le Protestantisme comparé au Catholicisme, Paris 1853.
Baluffi (Postel V.), La divinité de l'Église manifestée par sa charité, tome I, Paris 1858.
Bardy, G., De l'assistance publique et de la charité, Paris 1864.
Bourdaloue, R. P., Conférences de Notre-Dame de Paris, Paris 1853.
Boutboul, G., Histoire de la Sociologie, Paris 1950.
Breton, F., Économie Charitable, Paris 1867.
Buchez, P.-J., Introduction à la Science de l'Histoire, Paris 1833.
Chabant, Abbé, L'Amabilité Chrétienne, ou la Pratique de la Charité, Paris 1869.
Champagny, C. de, La Charité Chrétienne dans les Premières Années de l'Église, Paris 1854.
Cherbuliez, Dictionnaire de l'Économie Politique tit. Bienfaisance Publique.
Corbière, Abbé, L'Économie Sociale au Point de Vue Chrétien, Paris 18...
Cornemin, A.-B., Union, Charité et Travail, Paris 18...
Dansette, A., Histoire de la France religieuse, Paris 1950.
Delaporte, R. P., Le Problème Économique et la Doctrine Catholique, Paris 1867.
Dourif, Abbé, Philosophie Chrétienne, La loi de Charité, Paris 1855.
Dubois, R. M., Paris Catholique au XIX^e S., Paris 1857.

- Duchatel, T.*, Cte., Considérations d'économie politique sur la bienfaisance, ou de la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société, Paris 1836.
- Dufeu, P. A.*, Lettres à une Dame sur la Charité, Paris 1847.
- Duroselle, J.-B.*, Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870), Paris 1951.
- Egron, O.*, Le livre de l'ouvrier, Paris 1842.
- Le livre du pauvre, Paris 1847.
- Gasparin, Mme de*, Il y a des pauvres à Paris ... et ailleurs, Paris 1846.
- Gautier, L.*, Appel aux Ouvriers, Paris 1873.
- Gerbet, Mgr.*, Oeuvres, Paris 1876.
- Guiol, L.*, Du principe chrétien de charité envers les pauvres, Paris 1863.
- Jouvent-Latour*, Petites Lectures, Paris 1857.
- Landriot, Mgr.*, L'aumône, conférences aux Dames de la Miséricorde de Reims, Paris 1875.
- La Rochelle*, Evêque de, Oeuvres Pastorales, La Rochelle 18...
- Lebon, H.*, La vertu qui les produit toutes, ou l'excellence, le caractère et les délices de la charité, Paris 1856.
- Lester, R. A.*, Shortcomings of Marginal Analysis for Wage. Employment Problems, Am. Econ. Rev. March 1946.
- Montesquieu*, De l'esprit des lois.
- (Anonyme), Mosaïque des classes ouvrières, Paris 18...
- Mullois, Abbé*, A qui la faute si le pain est si cher? Paris 1855.
- Smith, Adam*, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Londres 1778.

III^e PARTIE

- Ancel, Mgr.*, Les ouvriers et le religion, St-Etienne 1950.
- Brunot, Ch.*, Solidarité et Charité, Paris 19...
- Brunet, Mgr.*, Lettres Pastorales, Montpellier 1945.
- De Lubac, R. P.*, Le Drame de l'humanisme athée, Paris 1946.
- Encycliques et Messages Sociaux (Léon XIII, Pie XI, Pie XII).
- Fleury, Mgr.*, Lettre Pastorale, Nancy 1943.
- Panici, R. P.*, Retraite Pascale, Paris 1945.
- Perrin, Ch.*, De la richesse dans les sociétés chrétiennes, Paris 1868.
- Riquet, R. P.*, Conférences de Notre-Dame de Paris, 1946, 1947, 1950.
- Semaines Sociales de France¹, Compte rendu², 1911, 1928, 1945, 1947, 1952³.

¹ Abréviation dans le texte: S. S.

² Abréviation dans le texte: c. r.

³ Lors de la rédaction de cet ouvrage, nous ne disposions pas encore du compte rendu de la Semaine sociale de 1952. Mais nous avons suppléé à cette lacune en consultant les notes prises par nous-même lors de la Semaine sociale de Dijon.

- Subard, Cardinal*, L'Eglise, Paris 19...

b) Revues et Journaux

- Caritas.
- Chronique Sociale.
- Économie et Humanisme.
- Etudes.
- La Croix.
- Le Monde.
- Témoignage Chrétien

CURRICULUM VITAE

Moi, Jean Charles Kellner, né le 13 avril 1926 à Colmar, France, de Charles Kellner, opticien, et Marguerite, née Mercier, ai suivi les classes et les cours suivants:

1937-1939 Collège moderne de Guebwiller, France

1939-1942 Realschule Thierstein Bâle

1942-1946 Kantonale Handelsschule Basel

1946-1952 Universités de Bâle et Paris

J'ai bénéficié en particulier de l'enseignement de MM. les professeurs Salin, Wagner, Furlan, Ruck, Simonius, Lhomme, Laufenburger, James, Marchal et autres.

Au terme de mes études, je suis entré dans le département publicitaire des Fabriques de Tabacs Réunis S. A., Neuchâtel-Serrières. Depuis le 1^{er} août 1955, j'ai la responsabilité du département «Maisons de commerce» de la firme Huguenin Frères & Cie. S.A., Médailleurs, Le Locle.

